
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

PATRICIA MORODO GONZÁLEZ

El itinerario de la conversión en los *Pensées* de Blaise Pascal

VOLUMEN 62 / 2014

SEPARATA

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Patricia MORODO GONZÁLEZ

El itinerario de la conversión en los *Pensées* de Blaise Pascal

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2014

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 26 mensis martii anni 2014

Dr. Ioseph Ludovicus ILLANES

Dr. Xaverius SESÉ

Coram tribunali, die 14 mensis septembris anni 1994, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXII, n. 6

Presentación

Resumen: Pascal inicia su propuesta de itinerario de la conversión fundamentándose en una antropología cristiana: el hombre es un ser creado y elevado al orden sobrenatural, comete el pecado original y se produce en él una disyunción entre el estado anterior a la caída y el actual, que debe reconocer en sí mismo para disponerse a la conversión. Pascal nos advierte que el ser humano aspira a la verdad, a la felicidad y al bien que sólo en Dios se encuentran. Los «Pensées» también exhortan a la purificación y al odio de sí para prepararse a recibir la gracia de la conversión. En su itinerario, la filosofía no es la mejor orientación, sino que lo es la religión cristiana, la cual muestra a Cristo que, por unir en sí en armonía las naturalezas humana y divina repara y regenera en el hombre la disyunción producida por el pecado; y redime las consecuencias del pecado original y de los pecados personales. Cristo es, además, el mediador entre Dios y los hombres, el único camino para acceder al Dios oculto. Dios se oculta en el claroscuro de la fe y se oculta o se muestra según las disposiciones del corazón. La búsqueda ocupa toda la actividad cristiana.

Palabras clave: Pecado original, conversión, Blaise Pascal.

Summary: Pascal begins the proposal of his path towards conversion basing it in an anthropologic christian thesis: Man is a being created and exalted to a supernatural order, who, by committing the original sin, suffers a disjunction between the previous and present state which he must acknowledge in order to adapt himself to conversion. Indeed, Pascal alerts us about Man's quest for truth, joy and welfare, which are all encountered within God. Moreover, the «Pensées» admonish towards purification and towards self-loathing, in order to prepare ourselves to receive conversion's grace. Furthermore, in his path, Pascal illustrates how philosophy isn't the first direction to choose, but Christianity, which reveals Christ who, by harmonizing within himself both human and divine natures, repairs and regenerates in Man the disjunction produced by sin; as well as He redeems original and personal sins' consequences. Besides, Christ is the advocate between God and Men, He is the unique passage to reach the hidden God. God overshadows Himself in faith's chiaroscuro, and either hides or reveals Himself depending on heart's predispositions. Quest is the core of the entire christian endeavor.

Keywords: Original sin, conversion, Blaise Pascal.

«El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado». Esta verdad inagotable contenida en la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, se encuentra ya vislumbrada en los *Pensées* de Pascal, cuya pregunta por el misterio del hombre sólo encuentra su respuesta cumplida en Cristo, Redentor y Mediador.

La pregunta por el hombre encuentra su cauce en un itinerario de la conversión porque ese hombre, herido por el pecado, sólo halla la respuesta a su existencia trágica convirtiéndose, volviendo a Dios.

De este modo, elegir el ámbito de la teología espiritual para investigar los *Pensées* pascalianos viene dado por el carácter mismo de esa obra. Y hemos elegido los *Pensées* porque son la obra pascaliana en la que mejor se desvela la riqueza de su pensamiento y de su doctrina espiritual. No sucede así con las Cartas Provinciales, en las que Pascal adopta la teología jansenista a petición de sus amigos y de las que Pascal no es el único autor. Tampoco ocurre en los *Ecrits sur la grâce*, en los que se aborda un problema tan delimitado como el de la predestinación. El auténtico Pascal está en sus *Pensées*.

Por otra parte, a Pascal no se le ha hecho justicia en el ámbito teológico: se le ha prestado escasa atención. Los *Pensées* han sido estudiados más ampliamente en la perspectiva filosófica. Por otra parte resulta arriesgado definir a Pascal como filósofo o como teólogo, pues con ello se alude a uno de los temas pascalianos por excelencia. Aunque su intención originaria consistía en escribir una Apología de la religión cristiana, lo que ha llegado a nuestras manos tiene un título que lo encuadra en la filosofía. Que Pascal sea o no un filósofo y que sus *Pensées* lo sean o no es un tema tan debatido como su adscripción jansenista.

Los *Pensées* ofrecen diversas dificultades para su estudio. Se trata de una obra inacabada, de tal modo que las notas que tomó para construir la Apología no llegaron a definirse en una obra completada. Por otro lado, el orden en el que los editores colocan los *Pensées* también condiciona su lectura y ofrece un punto de vista sobre ellos. Resulta inevitable, en una obra como ésta, inclinarse por un determinado tipo de ordenación u otro, precisamente porque ignoramos la que Pascal habría hecho en su redacción final. Aquí hemos seguido implícitamente un determinado orden pues los hemos considerado en su totalidad, pero no nos hemos ocupado de dilucidar qué ordenación pudiera ser mejor, pues ninguna se apoya en bases seguras ni objetivas.

Que los *Pensées* sean una obra inacabada no impide buscarles cierta estructura o coherencia interna. Vamos a intentar aquí un estudio que los integre e interprete de modo orgánico: los fragmentos llevan en sí mismos un carácter de proceso que aparece anunciado en el L.6/B.60. Se trata de una estructura articulada en un díptico: miseria del hombre sin Dios y grandeza del hombre con Dios, o, lo que es lo mismo, pecado y Redención.

En el extracto que aquí presentamos hemos dejado de lado el capítulo introductorio de carácter biográfico para entrar en el corpus de la tesis: el pecado original y su huella en la naturaleza humana, el estudio de la miseria del hombre sin Dios, o la condición del hombre caído y la duplicidad de estados que en él existen, el creatural y el pecaminoso. Las consecuencias concretas

del pecado original, tanto en el entendimiento como en la voluntad tal y como las caracteriza Pascal ocupan un lugar central en este capítulo y preparan los siguientes.

Examinaremos a continuación el recorrido que sigue la búsqueda de la verdad, del bien y de la felicidad; sus características y sus intentos fallidos. Es una búsqueda en la que se muestra lo que es el hombre, su necesidad –aunque sea un tanto vaga– de trascendencia. A lo largo de esa búsqueda aparece el verdadero lugar de la filosofía en este itinerario, así como la decisiva importancia de la religión.

En el último capítulo se analizan varios aspectos: el de la purificación que precede a la conversión, el del papel del corazón en todo el itinerario, y, sobre todo, el papel de Jesucristo, reparador de nuestra naturaleza tanto por su Encarnación como por su Redención. De este modo se cierra la búsqueda en los *Pensées* y se hace a la luz del misterio de Jesucristo, que ilumina la disyunción que existe en el ser humano.

Desde una primera parte en la que el protagonismo corresponde en gran medida al hombre, se recorre un camino en el que la gracia de Dios y la fuerza de la fe desvelan que quien conduce los pasos del converso es el mismo Dios. El verdadero centro, no sólo de este itinerario, sino de toda la vida cristiana es Jesucristo. Centro que, en este proceso, aparece como culmen. Queda de este modo patente el interés teológico y la vigencia del pensamiento pascaliano.

En esta investigación intentaremos analizar los aspectos nucleares de la doctrina pascaliana sin detenernos en cuestiones marginales. Trataremos de aportar lo que consideramos las claves de la lectura de los *Pensées* pascalianos.

De este modo, intentaremos mostrar que Pascal propone un itinerario que no se ciñe estrictamente al hombre de su tiempo, ni está excesivamente marcado por influencias de sus coetáneos, sino que posee unas características que le hacen válido en toda época, pues se fundamenta en lo radical de la naturaleza humana y de la doctrina cristiana. Se podrá observar cómo Pascal intenta sacudirse el dualismo estéril introducido por Descartes.

La doctrina espiritual de Pascal es inseparable de su peculiar estilo: está vertida en expresiones vibrantes, apasionadas, con un tono trágico en ocasiones y con un acusado sentido del humor en otras. El tono exhortativo, la argumentación apologética, las palabras dirigidas al corazón son el cauce adecuado e inimitable de la doctrina pascaliana.

Índice de la Tesis

TABLA DE ABREVIATURAS	9
SOBRE EL MODO DE CITAR	11
CRONOLOGÍA DE LAS OBRAS DE PASCAL	13
INTRODUCCIÓN	15
I	
PERFIL BIOGRÁFICO ESPIRITUAL DE BLAISE PASCAL	
1. LOS PRIMEROS AÑOS Y LA VIDA CIENTÍFICA	23
2. LA PRIMERA CONVERSIÓN	26
3. LA SEGUNDA CONVERSIÓN	33
4. EL <i>ENTRETIEN DE M. PASCAL ET DE M. DE SACY SUR LA LECTUR D'ÉPICTÈTE ET DE MONTAGNE</i>	35
5. LA INFLUENCIA BÉRULLEANA EN PASCAL	36
6. LA APOLOGÍA Y LOS <i>PENSÉES</i>	41
7. LA TERCERA CONVERSIÓN Y LOS ÚLTIMOS AÑOS DE PASCAL	44
8. PASCAL Y EL JANSENISMO	46
a) Las características del estado de inocencia	47
b) El estado de naturaleza caída	48
c) Las penas del pecado original	49
d) Los efectos de la gracia	51
II	
EL HOMBRE CAÍDO	
1. LA CONDICIÓN CREATURAL Y LA CONDICIÓN CAÍDA	52
a) Naturaleza, estado, condición	56
b) La condición creatural	63
c) La condición caída	66
2. LAS MISERIAS	67
a) La concupiscencia	70
b) El error	75

c) Las tinieblas y la ceguera	79
d) La desproporción	83
3. EL <i>DIVERTISSEMENT</i>	87
4. MISERIA Y GRANDEZA	93

III

LA BUSQUEDA DE LA VERDAD, EL BIEN Y LA FELICIDAD

1. LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD	101
a) La situación del hombre respecto a la verdad	102
b) La verdad que se debe buscar	105
2. LA BÚSQUEDA DEL BIEN Y DE LA FELICIDAD	111
3. LA RELACIÓN ENTRE VERDAD, FELICIDAD Y BIEN	118
a) El verdadero bien y la conversión	120
b) La búsqueda del bien y las filosofía	122
4. LA RELIGIÓN COMO SUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA	130
5. EL FRAGMENTO <i>INFINI-RIEN</i> Y EL ARGUMENTO DE LA APUESTA	136

IV

EL HOMBRE CONVERTIDO

1. EL MÉTODO DE LA INTROVERSIÓN Y DE LA EXTROVERSIÓN	148
2. EL ANONADAMIENTO, EL ODIO DE SÍ Y LA CONVERSIÓN	150
3. ASPECTOS DE LA CONVERSIÓN	167
4. EL CORAZÓN	173
a) La tendencia a la verdad	175
b) El corazón que siente a Dios	180
c) El corazón en la Sagrada Escritura	188
5. CORRUPCIÓN Y REDENCIÓN	189
a) El motivo y el modo de la Redención	195
b) La Encarnación y la Mediación de Jesucristo	199
c) La salvación de Jesucristo	207
d) La gracia de Jesucristo	211
6. JESUCRISTO Y EL DIOS OCULTO	214
7. LA CRISTOLOGÍA COMO SUPERACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA	221

CONCLUSIONES	225
--------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	235
--------------	-----

Bibliografía de la Tesis

I. FUENTES: EDICIONES DE LAS OBRAS COMPLETAS DE PASCAL

- BRUNSCHVIG, L. y BOUTROUX, P. (eds.), *Oeuvres de Blaise Pascal*, Hachette, Paris 1908 (Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein 1978).
- LAFUMA, L., *Pascal, Oeuvres complètes*, Seuil, Paris 1963.
- MESNARD, J., *Blaise Pascal, Oeuvres complètes*, Desclée de Brouwer, Paris 1970.
- BLAISE, Pascal. Obras completas. Traducción y notas de Carlos R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid 1983.

II. ESTUDIOS

- ADAM, M., «Le sujet moral chez Descartes et chez Pascal», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 75 (1991) 46-62.
- ALBERTI, A., «Pascal e le prove razionali dell'esistenza di Dio», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 56 (1964) 67-94.
- ALFARO, J., *Cristología y antropología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973.
- BALTHASAR, H. U., *Theodramatik*, vols. 2 y 3, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978.
- BALTHASAR, H. U., *Herrlichkeit*, vol 3, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.
- BASAVE, A., «El fenómeno religioso en Pascal», *Augustinus*, 7 (1962) 295-303.
- BAUDIN, E., *La philosophie de Pascal. Vol I: Pascal et Descartes, Vol II: Pascal des libertins et les jansénistes*, Editions de la Baconnière, Neuchatel 1945.
- BAUSOLA, A., *Introduzione a Pascal*. Laterza, Roma 1973.
- BEGUIN, A., *Pascal par lui-même*, Seuil, Paris 1952.
- BENZECRI, E., *L'esprit humain selon Pascal*, P.U.F., Paris 1939.
- BLONDEL, M., «Le jansenisme et l'antijansenisme de Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68 (1923) 129-163.
- BOUCHILLOUX, H., «Pascal philosophe», *L'Enseignement philosophique*, 42/6 (1992) 3-16.
- BOUTROUX, E., *Pascal*, Hachette, Paris 1903.
- BREMOND, H., *Historie littéraire du sentiment religieux en France*, Colin, Paris 1968.
- BRUNSCHVIG, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Editions de la Baconnière, Neuchatel 1945.
- CABA, P., «Nostalgia de Dios en Agustín y en Pascal», *Augustinus*, 7 (1962) 305-314.

- CAPANAGA, V., «San Agustín y Pascal, pensadores cristológicos», *Augustinus*, 7 (1962) 315-331.
- CATURELLI, A., «El sentimiento de Dios y el ateísmo en Pascal», *Augustinus*, 7 (1962) 333-339.
- CARRAUD, V., «Le refus pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 75 (1991) 19-45.
- CARRAUD, V., *Pascal et la philosophie*, P.U.F., Paris 1992.
- CHAIX RUY, J., «Reflexiones sobre la apologética de Pascal», *Augustinus*, 7 (1962) 341-349.
- CHEVALIER, J., «Le méthode de connaître selon Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 30 (1923) 181-213.
- CHEVALIER, J., *Pascal*, Plon, Paris 1922.
- COGNET, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité moderne*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1966.
- COGNET, L., «Le jugement de Port-Royal sur Pascal», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 11-30.
- COURCELLE, P., *L'Entretien de Pascal et Sacy, ses sources et ses énigmes*, Vrin, Paris 1960.
- CROQUETTE, B., *Pascal et Montaigne: étude des reminiscences des Essais dans l'oeuvre des Pascal*, Droz, Geneve 1974.
- CRUZ, J., *Intelecto y razón*, Eunsá, Pamplona 1982.
- CUERVO, M., «El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista», *La ciencia tomista*, 37 (1928) 310-340.
- DANIEL-ROPS, H., *Pascal et notre cœur*, Le Roux, Strasbourg, Paris 1948.
- DESCOTES, D., *L'argumentation chez Pascal*, P.U.F., Paris 1993.
- DESGRIPPES, G., *Etudes sur Pascal: de l'automatisme a la foi*, Tequi, Paris 1935.
- DROZ, E., *Etude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées*, Alcan, Paris 1886.
- FLICK, M. y ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Librería Editrice Fiorentina, Firenze 1981.
- GANDILLAC, M., «Pascal et le silence du monde», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 342-365.
- GIRAUD, A., *Pascal, l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Fontemoing, Paris 1899.
- GOBRY, I., *Pascal ou la simplicité*, Tequi, Paris 1985.
- GOLDMANN, L., «Le pari est-il écrit «pour le libertin»?», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 111-131.
- GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Commentaires*, Vrin, Paris 1971.
- GOUNELLE, A., *L'Entretien de Pascal avec M. de Sacy. Etude et commentaire*, P.U.F., Paris 1966.
- GOUHIER, H., *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Vrin, Paris 1986.

- GOUHIER, H., *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 1980.
- GOUHIER, H., *L'antibumanisme au XVII^e siècle*, Vrin, Paris 1987.
- GOUHIER, H., «Le Mémorial est-il un texte mystique?», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 296-320.
- GRIMALDI, N., «Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche», *Archives de philosophie*, 53 (1990) 229-244.
- GUARDINI, R., *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, Seuil, Paris 1951.
- GUITTON, J., *Génie de Pascal*, Fayard, Paris 1970.
- GUITTON, J., *Pascal et Leibniz, Etude sur deux types de penseurs*, Aubier, Paris 1951.
- GUY, A., «Pascal y la conciencia contemporánea», *Augustinus*, 7 (1962) 351-359.
- HARRINGTON, TH., *Pascal philosophe: une étude unitaire de la pensée de Pascal*, SEDES-C.D.U., Paris 1982.
- HELLER, M. y ROCHMOND, I. (eds.), *Pascal: thématique des Pensées*, Vrin, Paris 1988.
- HERMET, J., *Pascal et la Bible*, Vrin, Paris 1931.
- ILLANES, J. L., *Sobre el saber teológico*, Palabra, Madrid, 1983.
- ILLANES, J. L., «Vertiente antropológica de la Teología», *Scripta Theologica*, 14 (1982) 105-135.
- JOLIVET, R., «L'anticartésianisme de Pascal», *Archives de philosophie*, Vol I, Cahier III, 1923.
- JOLIVET, R., «Pascal y Kierkegaard: Dos 'Vidas paralelas'», *Augustinus*, 7 (1962) 361-370.
- KAPLAN, E., «Deux attitudes face au problème philosophique de l'existence de Dieu», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 75 (1991) 81-95.
- KLEIN, Z. y GOUHIER, H., *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Vrin, Paris 1968.
- KOYRÉ, A., «Pascal savant», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 259-285.
- LACOMBRE, R., *L'apologétique de Pascal*, P.U.F., Paris 1948.
- LAFUMA, L., *Controverses pascaliennes*, Editions du Luxembourg, Paris 1952.
- LAFUMA, L., «Les manuscrits des Pensées: de qu'ils nous apprennent», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 78-90.
- LAPORTE, J., «Pascal et la doctrine de Port-Royal», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 30 (1923) 247-306.
- LAPORTE, J., «Le coeur et la raison selon Pascal», *Revue de philosophie de la France et de l'étranger*, 103 (1927) 93-118; 255-299 y 421-451.
- LE GUERN, M., *Les Pensées: de l'anthropologie à la théologie*, Larousse, Paris 1972.
- LE GUERN, M., *L'image dans l'oeuvre de Pascal*, Klincksieck, Paris 1983.

- LEFEBVRE, H., «Divertissement pascalien et aliénation humaine», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 196-203.
- LEVEILLE-MOURIN, G., *Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance, Pascal-Nietzsche*, Vrin, Paris 1978.
- LHERMET, H., *Pascal et la Bible*, Vrin, Paris 1931.
- LUBAC, H., *El misterio de lo sobrenatural*, Ediciones Encuentro, Madrid 1991.
- MAGNARD, P., *Pascal. La clé du chiffre*, Editions Universitaires, Belgique 1991.
- MAIRE, A., «Essai bibliographique des «Pensées» de Pascal», *Archives de Philosophie*, 1 (1923) 361-376; y «Bibliographie des 'Pensées'», 377-560.
- MALVY, M., *Pascal et le problème de la croyance*, Beauchesne, Paris 1923.
- MAUZI, R., *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVII^e siècle*, Armand Colin, Paris 1969.
- MESNARD, J., «Les conversions de Pascal», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 46-63.
- MICHON, H., «Deus absconditus», *XVII^e siècle* 177 (1992) 495-506.
- MONNIER, F., «Le désir du bonheur et l'existence de Dieu», *Revue de Philosophie*, 28 (1921) 174-197.
- MESNARD, J., *Pascal. El hombre y su obra*, Madrid 1973.
- MUÑOZ ALONSO, A., «El estilo de Pascal», *Augustinus*, 7 (1962) 371-376.
- ORCIBAL, J., «Le fragment «infini-rien» et ses sources», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 159-186.
- PERDOMO, J., *El corazón como fuente de conocimiento en Pascal*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1956.
- PERDOMO, J., *La teoría del conocimiento en Pascal*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1956.
- PERDOMO, J., «Precisiones en torno al existencialismo de Pascal», *Revista de Filosofía*, 30 (1949) 469-477.
- PETITOT, H., *Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme*, Beauchesne, Paris 1911.
- POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid 1991.
- POLMAN, P., «La biographie de Blaise Pascal par Gilberte Pèrier», *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 65 (1950) 95-135.
- POURRAT, P., *La spiritualité chrétienne, IV, Les Temps Modernes*, Librairie Lecoivre, Paris 1947.
- RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985.
- RAUH, F., «La philosophie de Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 30 (1923) 307-344.
- RAYMOND, M., «La conversion de Pascal», *Revue de théologie et de philosophie*, 13 (1963) 24-40.

- RODIS-LEWIS, G., «La recontre de Descartes et Pascal: réalité et fiction», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 75 (1991) 6-18.
- ROHMER, J., «E. Baudin: La philosophie de Pascal», *Revue des Sciences Religieuses*, 22 (1948), 57-73, 23 (1949) 53-63.
- ROMEYER, B., «La théodicée de Pascal», *Archives de philosophie*, 1 (1923) 221-241.
- RUSSIER, J., «L'expérience du Mémorial et la conception pascalienne de la connaissance», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 225-240.
- RUSSIER, J., *La foi selon Pascal*, P.U.F., Paris 1949.
- SCIACCA, M., *Pascal*, L'Epos, Palermo 1989.
- SELLIER, PH., «Jésus chez Pascal», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982) 505-521.
- SELLIER, PH., *Pascal et Saint Augustin*, Colin, Paris 1970.
- SPOERRI, T., «Les pensées «de derrière la tête» de Pascal», en BÉRA, M. A. (ed.), *Blaise Pascal L'homme et l'oeuvre* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, 1), Les Editions de Minuit, Paris 1956, 386-415.
- STROWSKI, F., *Pascal et son temps, deuxième partie: L'histoire de Pascal*, Plon, Paris 1921.
- PRUDHOMME, S. *La vraie religion selon Pascal*, Alcan, Paris 1905.
- WEBB, C., *Pascal's philosophy of religion*, Kraus Reprint, New York 1970.

Sobre el modo de citar

Las ediciones de las obras completas de Pascal se indican con la primera letra de las mismas. Por ejemplo: Lafuma: L. Brunschvicg: B. Mesnard: M.

Los «Pensées».

Para facilitar la localización de los fragmentos y no hacer indispensable una tabla de concordancias, éstos se citan por las dos principales ediciones: Lafuma y Brunschvicg, indicándose la edición por su letra inicial seguida del número del fragmento. Por ejemplo: L.119/B. 423.

Las Cartas de Pascal.

Se utiliza la abreviatura indicada, seguida de la fecha de la Carta y la página de la edición de Lafuma. Por ejemplo: LR, fin d'octobre, 1656. L, 267.

Otras obras de Pascal.

Se citan con las abreviaturas indicadas, seguidas de la letra mayúscula que indica la edición y la página de esa edición. Hemos utilizado habitualmente, la edición de Lafuma. Por ejemplo: ES, L, 311.

EL HOMBRE CAÍDO

1. LA CONDICIÓN CREATORIAL Y LA CONDICIÓN CAÍDA

El itinerario de la conversión ha de comenzar por el estudio del pecado y de sus consecuencias en el hombre. La acción de la gracia aparecerá entonces con toda su fuerza, porque es alrededor del binomio pecado-gracia donde se sitúa el itinerario de la conversión que aparece en las obras de Pascal.

De este modo también conoceremos la antropología pascaliana que precede y sustenta al estudio teológico sobre la conversión. Pascal supo captar esta exigencia que el Concilio Ecuménico Vaticano II pone, actualmente, de manifiesto y que la teología contemporánea elabora con múltiples matices¹: para conocer a Dios, es preciso conocer antes al hombre; si el hombre quiere conocer a Dios, debe conocerse antes a sí mismo.

Esa antropología es una de las vías de acercamiento a Dios, que ha sido practicada y propuesta por muchos maestros de la espiritualidad, pues goza de permanente actualidad, ya que se fundamenta en lo propiamente humano del hombre, en el espacio interior donde Dios pone su asiento. Espacio donde todos los santos han buscado a Dios (*interior intimo meo*). El corazón del hombre está hecho por Dios para que El mismo habite en él y Pascal lo ha aprendido de San Agustín.

Pascal da primacía a esa vía de acceso a Dios en detrimento de otras vías tradicionales propias de la teología natural². Desde luego, una teología natural es posible «en sí», pero carece ya de la fuerza existencial necesaria. Tampoco renegará Pascal del «Dios de los filósofos», pero se fiará únicamente del «Dios de Abraham y de Cristo»³. La antropología pascaliana contempla al hombre desde dos planos, que se encuentran íntimamente trabados: los datos de la Revelación

y la experiencia personal que tiene cada hombre de sí mismo. Ambas fuentes tienen una decisiva importancia en los *Pensées*, pues están mutuamente implicadas.

El misterio que constituye cada hombre para sí mismo se hace más trágico cuando se considera atentamente la situación actual marcada por el pecado. Pero resulta igualmente paradójico el hombre creado y elevado al orden sobrenatural; pues a un ser radical y constitutivamente finito, contingente, se le hace participar de la naturaleza divina, se le eleva a una condición que le trasciende y, así, se convierte en un ser finito en perpetua tensión al infinito⁴, a la trascendencia. Es más, no llega a cumplirse como persona sino es en la consecución de su fin sobrenatural.

En el hombre caído coexiste esa tensión constitutiva a Dios, con su apartamiento de Él por el pecado. Referirse al pecado en los *Pensées*, es –fundamentalmente–, hablar del pecado original, aunque –como todo pecado repite, de algún modo, la situación de la caída original– se puede hablar, casi indistintamente, del pecado de origen y de cada pecado personal.

La caída de Adán ha escindido al hombre y cada pecado personal corrobora, hace patente, esa disyunción interior. El pecado original aparece tratado en los *Pensées* desde dos perspectivas distintas, pero complementarias. De modo inmediato, la caída de Adán causa una profunda ruptura en el hombre, una ruptura que es triple y cuyo contenido es sobradamente conocido. Esta escisión constituye uno de los ejes del pensamiento pascaliano, ampliamente ilustrado en los *Pensées*.

a) *Naturaleza, estado, condición*

Para designar esta disyunción, originada por el pecado original, Pascal usa unos términos, con significado a veces variable, pero de sentido inequívoco. Estos términos son: «naturaleza», «estado» y «condición».

La caída original es un hecho histórico que, por sus consecuencias, supone un hito: en los *Pensées*, se habla de «antes» y «después» del pecado original. Antes del pecado la naturaleza era naturaleza inocente, después del pecado, se habla de naturaleza caída. El estado presente del hombre no es el estado de su creación, y la condición es una doble condición.

Así, «naturaleza» se asocia a «condición» y a «estado», por lo cual no se debe tomar en el sentido aristotélico de la palabra. La «primera» y «segunda naturaleza» indican el estado del hombre antes y después del pecado original. Y la «doble condición» expresa las tendencias contrapuestas del hombre hacia el pecado y hacia Dios.

La disyunción es tan profunda, y «tan evidente que algunos han pensado que teníamos dos almas»⁵, pues tenemos algún instinto impotente de la primera naturaleza y estamos sumidos en las miserias de la ceguera y de la concupiscencia, que se ha convertido en nuestra segunda naturaleza⁶. La Sabiduría de Dios, en este mismo fragmento exhorta: «observaos a vosotros mismos y ved si no encontráis en vosotros los caracteres vivos de esas dos naturalezas», y antes: «estos dos estados, como están descubiertos, es imposible que no los reconozcáis», «¿no está claro como la luz que la condición del hombre es doble?»⁷.

Para esclarecer esta aparente confusión comenzaremos por analizar el concepto de «estado». En Pascal, al contrario de Jansenio, la naturaleza tiene dos estados; estados reales, pues no atiende el pensamiento pascaliano al hipotético estado de naturaleza pura⁸. Lo estable y, por tanto, lo cambiante de cada estado reside en la propia descripción de éste: «el hombre en el estado de la creación o en el de la gracia, es elevado por encima de toda naturaleza, es hecho como semejante a Dios, y partícipe de la divinidad... en el estado de corrupción y del pecado, es depuesto de ese estado y vuelto semejante a los animales». Esta pasibilidad tiene en su centro el hecho del pecado, que marca la frontera entre elevación y caída; elevación que sobrepasa su naturaleza y caída que le rebaja por debajo de esa misma naturaleza.

La «condición» es la experiencia interna de ese doble estado; condición desgraciada, «por eso los hombres que sienten naturalmente su condición no hay nada que eviten tanto como el reposo»⁹.

Los hombres buscan cuál es su verdadera condición, pero la ignoran. «¿Quién no ve que sin el conocimiento de esta doble condición de la naturaleza nos hallamos en una ignorancia irremediable de la verdad de su naturaleza?»¹⁰ El hombre puede conocer, mirándose a sí mismo, esa doble condición, y a partir de ahí, conocer su verdadera naturaleza, pues «al estar perdida la verdadera naturaleza, todo se convierte en su naturaleza; del mismo modo que, habiéndose perdido el verdadero bien, todo se convierte en verdadero bien».

Si Pascal menciona «primera» y «segunda naturaleza» es para destacar la escisión entre gracia y concupiscencia.

Pascal sigue a San Agustín en su acepción de la palabra «naturaleza» cuando habla de «primera» y «segunda naturaleza»: en sentido propio, «naturaleza» se usa «cuando queremos significar la naturaleza humana que Dios dio al hombre cuando le creó en el estado de inocencia, y otra cuando hablamos de esta en que, como consecuencia del castigo impuesto al primer hombre, nacemos sujetos a la muerte, ignorantes y esclavos de la concupiscencia»¹¹.

En este caso debe entenderse «naturaleza» como «estado», pues de este modo se aclara la confusión terminológica. En los *Écrits sur la grace*, aparece claramente el uso que Pascal da al término «estado», dependiendo de San Agustín. Allí se explica que existen dos estados en la naturaleza humana: aquel en el que ha sido creado Adán –el estado de inocencia– y aquel al que ha sido reducido por el pecado –el estado de corrupción–¹².

La variabilidad terminológica sobre las dos naturalezas se explica porque «esta doble condición del hombre es tan evidente, que algunos han pensado que teníamos dos almas, pareciéndoles que un individuo simple era incapaz de tales y tan súbitas variaciones (pasando) de una presunción desmesurada a un horrible abatimiento»¹³. Los *Pensées* que se refieren a la distancia entre las aspiraciones y las reales posibilidades del hombre, expresan esa duplicidad que caracteriza la condición humana. «Deseamos la verdad y no encontramos en nosotros más que la incertidumbre. Buscamos la felicidad y sólo encontramos miseria y muerte. Somos incapaces de no desear la verdad y la dicha y no somos capaces ni de certidumbre ni de felicidad. Este deseo nos ha sido dejado, tanto para castigarnos como para hacer que nos demos cuenta de qué altura hemos caído»¹⁴. Otro significado del término «segunda naturaleza» es el que se refiere a la costumbre como «segunda naturaleza». «La costumbre es una segunda naturaleza que destruye a la primera»¹⁵. «¿Qué son nuestros principios naturales sino nuestros principios habituales?... Una costumbre diferente dará otros principios naturales»¹⁶.

Por otra parte esa duplicidad es, a la par que signo de la disyunción, muestra de una cierta continuidad entre los dos estados, pues si no hubiese continuidad, no podría hablarse de coexistencia de instintos contrapuestos, ni de la doble condición.

Otro sentido de esa continuidad entre el estado inocente y el estado caído, es el que se ilustra en el fragmento titulado «Desproporción del hombre», en el cual la doble condición aparece como medio entre dos infinitos¹⁷. El «verdadero estado» es aquí el estado presente, por contraposición a las confusiones de los filósofos a los que se refería en el *Entretien*: «Este es nuestro verdadero estado. Es lo que nos hace incapaces de conocer verdaderamente y de ignorar totalmente»¹⁸. Este ejemplo es prácticamente idéntico al que Pascal ponía sobre la condición humana, citado más arriba.

A partir de esta continuidad es como comienza a hacerse inteligible ese caos que es el hombre; de ahí que en el *Entretien* Pascal insista en que hay que entender los dos estados a la vez. «La fuente de los errores de esas dos sectas»¹⁹ está en no haber sabido que el estado actual del hombre difiere del de su crea-

ción; de suerte que, observando el uno algunos restos de su primera grandeza e ignorando su corrupción, ha considerado a la Naturaleza como sana y sin necesidad de reparador, lo cual le lleva al colmo de la soberbia; mientras que el otro, al sentir la miseria actual, e ignorando su primera dignidad, considera a la Naturaleza como necesariamente frágil e irremediable, lo que le precipita en la desesperación de alcanzar el verdadero bien... Así, pues, esos dos estados, que convenía conocer juntos para ver toda la verdad, al ser conocidos por separado conducen inevitablemente a uno de esos dos vicios, el de orgullo y el de pereza»²⁰.

Esta continuidad es el otro eje que conduce la otra cara de la argumentación pascaliana, la cual parte de los deseos de verdad y bien, resto de la primera naturaleza, como preparación próxima a la conversión. De este modo, por el pecado, el hombre, sin dejar de estar finalizado a Dios, le ha vuelto la espalda a El, y se ha centrado en sí mismo. Y, además, permanecen en él, los restos de la primera naturaleza, como deseos de verdad y bien. Esta tensión constituye el núcleo alrededor del cual se construye el itinerario pascaliano de la conversión. El binomio pecado-Redención constituye el eje de los *Pensées* que, desde otro punto de vista, es el eje Adán-Jesucristo.

b) *La condición creatural*

Pascal caracteriza cada una de esas dos naturalezas, aunque –por varias razones– presta menor atención al hombre en estado de justicia. El misterio mismo del pecado original –el estado de inocencia, la naturaleza del pecado, el modo de transferencia a nosotros– ha sucedido «en el estado de una naturaleza totalmente diferente de la nuestra y rebasa el estado de nuestra capacidad presente»²¹. En otro fragmento, insiste Pascal en la incomprensibilidad, no sólo de la existencia del pecado original, o de su contenido en general, sino de su transmisión: «el misterio más alejado de nuestro conocimiento, que es el de la transmisión del pecado (es) una cosa sin la cual no podemos tener ningún conocimiento de nosotros mismos. Porque es indudable que no hay nada que choque más a nuestra razón que decir que el pecado del primer hombre haya hecho culpables a aquellos que, por hallarse tan alejados de esta fuente, parecen incapaces de participar en ella. Esta procedencia no sólo nos parece imposible. Nos parece incluso muy injusta»²².

Asimismo señala Pascal cómo nos es inconcebible el estado anterior a la caída: «No concebimos ni el estado glorioso de Adán ni la naturaleza de su

pecado, ni la transferencia que de él se ha hecho a nosotros. Son cosas que han sucedido en el estado de una naturaleza totalmente diferente de la nuestra y que rebasan el estado de nuestra capacidad presente»²³.

La condición del hombre inocente, no es conocida solamente por los datos de la Revelación, sino por la reflexión que cada hombre hace sobre sí mismo, examinando sus impulsos hacia la verdad y sus miserias, sus ansias de felicidad y sus bajezas. Pascal da una particular importancia al modo de acceder a este conocimiento, pues forma parte de esa vía de acceso a Dios, que empieza –como ya hemos señalado– por el conocimiento propio.

«... porque, en fin, si el hombre no hubiese sido corrompido, jamás gozaría en su inocencia de la verdad y de la felicidad con confianza. Y si el hombre hubiese estado siempre corrompido, no hubiese tenido nunca ninguna idea de la verdad ni de la felicidad. (...) Incapaces de ignorar completamente y de saber seguramente, a tal punto es evidente que hemos estado en un grado de perfección del que, desgraciadamente, hemos sido desposeídos».²⁴

Von Balthasar recuerda que «la tesis según la cual el hombre, ese hombre que se encuentra en la actualidad, se sabe en una situación de alienación y de decadencia desde el principio, no es únicamente un dato bíblico, sino una convicción general en la experiencia de la humanidad»²⁵.

Para Pascal, cada ser humano puede acertar a tener un conocimiento, aunque oscuro e impreciso, de que ha estado en una situación mejor, que –además– era la que realmente le correspondía, puesto que su situación actual es de caos, de contradicción, de misterio para sí mismo, de algo tan confuso que –en definitiva– no es lo que le corresponde como propio suyo. Esta «intuición» del corazón es el primer escalón del mirar hacia adentro para, luego, buscar –también adentro de sí– a Dios.

c) *La condición caída*

El estado actual del hombre se caracteriza por la carencia de los dones preternaturales y las ansias de recuperarlos. Este es el principal apoyo para iniciar el itinerario de la conversión.

La condición presente del hombre, siendo evidente, visible, palpable, no deja de constituir un misterio insoluble, una paradoja manifiesta: «¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué montón de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, indefenso

gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y error, gloria y desecho del universo»²⁶.

Para que la paradoja se haga soluble, deben conocerse sus opuestos, los cuales Pascal señala con especial fuerza. «¡Reconoced pues, oh orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos! ¡Humíllate, razón impotente! ¡Cállate, naturaleza débil, entérate de que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y entérate por tu amo de tu condición verdadera que ignoras!»²⁷. Por tanto, es a partir de la Revelación de Dios como el hombre puede conocer claramente su propia infinitud. Pero, además, «el misterio más alejado de nuestro conocimiento, que es el de la transmisión del pecado, es una cosa sin la cual no podemos tener ningún conocimiento de nosotros mismos». El hombre, criatura de Dios, ha sido dejado en manos de su propia libertad, y en su mal uso ha llegado a su actual condición.

Por todo ello, la condición creatural se ilustra con más fuerza a la vista de las consecuencias del pecado, tal como Pascal la caracteriza en los *Pensées*. El hombre había sido creado santo, inocente, perfecto, lleno de luz y de inteligencia. Le estaba descubierta la gloria de Dios y sus maravillas. En cambio, ahora, es un ser pecador, lleno de miserias que le afligen, envuelto en unas tinieblas que le ciegan.

2. LAS MISERIAS

En los *Pensées* las miserias humanas aparecen enumeradas, ridiculizadas, retratadas, despreciadas como las consecuencias tragicómicas del pecado original, lo cual tiene como objetivo –al cual ya se ha aludido– el desprecio del pecado y de la propia condición pecadora.

Pascal pone al hombre frente a sus miserias, de modo que no se le quede atenazada la voluntad y obtusa la inteligencia, sino que pueda verlas con cierta distancia –con objetividad– y, así tomarlas como objeto de su desprecio²⁸.

Tenemos experiencia de que la libertad humana está atada, de un modo hasta extraño para sí misma, no sólo por instintos y pulsiones, sino también por la tiranía de sus miserias: «Mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco (Rom 7,23). Y más adelante llega el apóstol hasta constatar una especie de contradicción en el hombre:...» en mi cuerpo percibo unos criterios diferentes que guerreen contra los criterios de mi razón y me hacen prisionero de esa ley de pecado que está en mi cuer-

po» (Rom 7,23). En perfecta continuidad con el Apóstol Pascal dice: «Guerra intestina del hombre entre la razón y las pasiones. Sino hubiese más que la razón sin pasiones... Si no hubiese más que las pasiones sin razón... por eso el hombre está dividido y en contradicción consigo mismo»²⁹. Con San Pablo, Pascal siente en sí mismo ese desgarramiento interno.

Por este contraste entre los deseos de infinitud y las patentes miserias, éstas se hacen más trágicas, y el hombre mismo un ser despreciable, ridículo, frágil. Pascal carga las tintas en estas descripciones un tanto crueles, como la más arriba citada, para –sin duda– avivar el sentido del pecado, para que cada uno desprecie esos pecados que le conducen a semejante situación. Así, en cuanto que el estado de justicia en que Adán se encontraba antes del pecado original, y del cual cada uno tenemos cierta oscura percepción aparece como algo que le corresponde al hombre y que éste, a causa del pecado original, ha perdido.

Se inicia así una remota disposición a la conversión; disposición que pasa por la necesidad de la purificación, propia de todos los itinerarios de la conversión y de la perfección cristiana, como los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola y el de San Juan de la Cruz, en la Subida del Monte Carmelo.

Trataremos ahora de las miserias que afectan a la voluntad y de las que dejan su huella en el entendimiento.

a) *La concupiscencia*

La concupiscencia es la miseria que recoge todas las manifestaciones de la *aversio a Deo*. De ahí que el dominio de la concupiscencia sea el impedimento de la *conversio a Deo*, ya que aquella consiste en la *conversio ad creaturas*.

La condición caída del hombre tiene como una de sus miserias principales –en cuanto a lo que se refiere a la voluntad– la triple concupiscencia. La voluntad se ve atraída por el deseo del placer y dominada por el amor propio. Pascal fustiga la concupiscencia con toda su energía, pues ese vicio encarna todo lo que se opone al amor a Dios.

La concupiscencia es triple, afirma Pascal siguiendo la primera epístola de Juan: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida. Cada una de estas concupiscencias puede reducirse a las otras dos, y cada una las compendia, pero en los *Pensées* se presta más atención a la soberbia. Asimismo la concupiscencia es, de entre todas las miserias, aquella

que las resume y causa y la mayor de todas ellas y es, además una de las más visibles y más penosas de entre todas ellas.

El signo, la raíz y la consecuencia del pecado es la concupiscencia, la cual busca el placer por sí mismo y, por tanto, destruye el orden recto de la creación; las criaturas ya no son un medio de acercarse al Creador, sino un obstáculo, una rémora en su búsqueda.

La voluntad, esclava de la concupiscencia, no puede amar a Dios, sino que está sometida al amor desordenado de las criaturas. «Abyección del hombre, hasta someterse a las criaturas, hasta adorarlas»³⁰.

La concupiscencia bajo sus tres formas (*libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido excellendi*), consiste en buscar los bienes creados para gozar y no simplemente para usarlos, es decir, se busca en ellos la satisfacción de nuestro amor propio, y no el medio de unirnos al Bien supremo³¹. El conocido dilema de «La Ciudad de Dios» –amor total a Dios o amor total a sí mismo– está presente en los *Pensées*. El amor a sí mismo domina al hombre sometido al pecado y le constituye en centro de sí mismo, de modo que todo gira en torno a él, para procurarle placer y para hinchar su vanidad.

«Todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, u orgullo de la vida. *Libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*...»³². Cada una de esas tres concupiscencias³³ encierra en sí a las otras dos y es signo del pecado original, lleva al pecado y es una muestra constata del alejamiento de Dios y el vuelco hacia las criaturas.

El amor propio –como la concupiscencia– domina los actos humanos en tanto que pugna por llenar esa capacidad infinita de amor cuyo fin primigenio la hacía digna y cuyo objeto actual la hace despreciable y merecedora de odio. Pascal extrae esta idea sobre el amor propio de la interpretación jansenista de San Agustín, el cual evoca el amor de sí como la fuente de todos los vicios sin excepción³⁴ y además, encierra al pecado y es raíz de éste³⁵.

Este amor de sí se encuentra en los *Pensées* como el «yo» y la «voluntad propia»: «la naturaleza del egoísmo y de ese yo consiste en no amar más que a uno mismo y no considerar más que a uno mismo...»³⁶. Por eso «el egoísmo y la concupiscencia le detienen, le son insoportables. Ese Dios le hace sentir que tiene ese fondo de egoísmo que le pierde y que El solo puede curar»³⁷. Todos los movimientos de la naturaleza están dominados por el amor de sí³⁸, todo lo que el hombre hace o desea revela esa concupiscencia. El ser humano se ama a sí mismo, no puede sino amarse a sí mismo y a las criaturas para su propia satisfacción³⁹. Pero eso no le satisface, sino que le impide alcanzar a Dios, su verdadero bien⁴⁰.

El amor a las criaturas es bueno en la naturaleza inocente, porque no impide amar a Dios. Pero en el estado caído, dominado por el amor propio, ese amor a lo que no es Dios, sólo puede alejar de Él.

La concupiscencia de la carne es el atractivo desordenado del placer: en el estado actual somos incapaces de querer otra cosa que lo que nos place, de modo que lo amable es sustituido por lo agradable, lo placentero, que es lo único que gobierna a la voluntad⁴¹.

La situación del hombre marcado por el pecado es definida por Pascal en términos similares al orgullo: «vanidad», «presunción»... Además, la caída original tiene su raíz en el orgullo, en el deseo de «igualarse a Dios», y la tentación tiene la forma de «seréis como dioses».

El orgullo es «ese instinto que le induce a hacerse Dios»⁴² a «hacerse centro de todo»⁴³, por eso es la concupiscencia más peligrosa, ya que imposibilita desde todo punto de vista dirigirse a Dios, verdadero fin del hombre: el hombre mismo pretende suplantar el puesto de Dios. La *conversio ad creaturas* es aquí también la dirección a sí mismo, el constante estar en torno a uno mismo atrayendo hacia sí el aprecio de los demás. «... pero no ha podido sostener tanta gloria sin caer en la vanidad...»⁴⁴. El orgullo es una de las manifestaciones más palpables de la concupiscencia (que ha nacido de la tentación «seréis como dioses»), la cual está en la raíz de todas las acciones humanas falseándolas, invirtiendo su verdadero fin –el amor de Dios–, pues siempre se actúa por amor propio. Además, se puede observar que los motivos que animan las virtudes (aparentes, en consecuencia) son siempre amor de la gloria, ambición, interés, un deseo secreto de hacerse valer, etc.⁴⁵. Porque como también señala San Juan de la Cruz, en el corazón lleno de sí no puede haber Dios.

«La dignidad del hombre consistía en su inocencia para utilizar y dominar a las criaturas, pero hoy consiste en separarse de ellas y en someterse a ellas»⁴⁶.

Por todo ello, combatir y vencer la concupiscencia es una de las primeras e imprescindibles tareas que conducen a la conversión.

b) *El error*

Pascal presta atención no sólo a los pecados que tienen relación con las pasiones del hombre, sino al hombre entero afectado por el pecado, pues para Pascal el hombre es una unidad. El error, aunque en primer lugar es

una fragilidad, también tiene relación con la soberbia de la vida, porque el pecado afecta primordialmente a la voluntad y por medio de ésta a la inteligencia. «La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia, no porque constituya la creencia, sino porque las cosas son verdaderas o falsas según del lado que se las mira. La voluntad, que se complace en un lado más que en otro hace que el espíritu no tome en consideración las cualidades del lado que no le gusta mirar, y por eso, al ir la mente emparejada con la voluntad, se para a mirar el lado que le gusta y por eso juzga de acuerdo con lo que ve en él»⁴⁷.

Las consecuencias del pecado original no se reducen a la concupiscencia, sino que se extienden –a través de ella– a la inteligencia. Y parece acertado lo que Russier señala: la voluntad sólo engaña sobre lo concreto, pues la verdad, tal cual, no deja de desearla⁴⁸.

Ese extravío de la razón se expresa en este fragmento: «La razón y los sentidos, además de carecer ambos de sinceridad, se engañan recíprocamente; los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias y este mismo engaño que aportan al alma lo reciben a su vez de ella: les paga con la misma moneda. Las pasiones del alma turban a los sentidos y les producen impresiones falsas: mienten y se equivocan a porfía»⁴⁹. Esa lucha entre la razón y los sentidos conduce a que la situación cognoscitiva del hombre sea frecuentemente de error; error que se multiplica por sus muchas causas, que son principalmente las mismas potencias humanas y los «principios de error».

Esas «potencias engañosas» o «principios de error» –de ambos modos las denomina Pascal– son las enfermedades, el propio interés, las pasiones, la imaginación. La fragilidad humana se pone de manifiesto en esta multitud de causas de error: las falsas apariencias sensibles, las enfermedades, las pasiones del alma, nuestro interés, la influencia de otros, los encantos de la novedad...⁵⁰.

La imaginación también tiene mucha importancia. Parece incluso que podría hacérsele intervenir en la base de todos los errores, de los que sería el único principio⁵¹. «Es esa parte dominante en el hombre, esa maestra de error y falsedad, y tanto más embustera cuanto que no lo es siempre... no hablo de los locos, hablo de los más cuerdos y entre ellos es donde la imaginación tiene el gran derecho de persuadir a los hombres...»⁵².

La oposición entre las dos naturalezas se manifiesta de nuevo aquí, en lo que se refiere a la no posesión de la verdad, en el fragmento ya tan citado, pues el hombre es –a la vez– «depositario de la verdad y cloaca de incertidumbre y

error», «porque si el hombre no hubiese sido corrompido, jamás gozaría en su inocencia de la verdad y de la felicidad con confianza... hemos sido desposeídos»⁵³. «Por muy impotentes que seamos de demostrarlo por la razón, esta impotencia no saca otra conclusión que la de la debilidad de nuestra razón, pero no la falsedad de todos nuestros conocimientos... Esta impotencia sólo debe pues, servir para humillar a la razón –que querría juzgarlo todo– pero no para oponerse a nuestra certidumbre». Este fragmento es lo suficientemente claro como para que no sea necesario un largo comentario: Pascal no es escéptico, ni dogmático, ni tampoco fideísta, conoce el papel de la razón en el acceso a Dios, pero también conoce los peligros de la razón racionalista, del pragmatismo y prefiere que el hombre viva más de fe. De ahí que no establezca unas pruebas de la demostración de la existencia de Dios, sino que elija una vía más vital, en la que la fe no se vea atacada por una mente racionalista, sino que sea recibida como un recurso seguro y un hallazgo luminoso.

Pascal intenta dejar en su lugar adecuado a la razón, la cual debe reconocer que hay infinidad de cosas que la sobrepasan. Esta es la humillación de la razón racionalista que pretende «juzgarlo todo», y no puede alcanzar con seguridad el conocimiento de la propia condición, ni de la inmortalidad del alma, sino que debe abrirse al conocimiento que le proporciona la religión cristiana, pues el hombre es inconcebible a sí mismo sin el recurso de la fe⁵⁴. Por tanto, como señala Russier, la reflexión puramente racional, lejos de hacer inútil la fe, encamina hacia ella. Ese es el movimiento en el que Pascal quiere introducir al libertino. Los conocimientos sobre el hombre necesitan, para hacerse claros e inteligibles, de la prolongación de la fe⁵⁵.

Limitado por su propia potencia cognoscitiva y empujado por su instinto, cada hombre se encuentra en una situación, por lo menos miserable, y necesitada de una ayuda superior a sus posibilidades y a sus limitaciones. De este modo, todos los acercamientos a la facultad cognoscitiva humana nos llevan a la misma conclusión: la insistente mostración de la fragilidad de la razón en los *Pensées* es el primer paso hacia la fe. Esa debilidad constituye una humillación; humillación que, además, debe ser buscada para abrirse a otras vías de conocimiento, imprescindibles en el acceso a la fe.

La insistencia en la humillación de la razón,⁵⁶ explícita en varios fragmentos, es indispensable en la Apología, para acceder al verdadero conocimiento de Dios que da la salvación. Para ello hay que «ofrecerse por las humillaciones a las inspiraciones, que son las únicas que pueden hacer el verdadero y saludable efecto»⁵⁷.

c) *Las tinieblas y la ceguera*

Prestamos ahora atención a las miserias que son causadas por la ruptura del hombre con el mundo; ruptura del pecado original que apenas es tratada por los autores de espiritualidad, pero que en los escritos de Pascal aparecen con particular viveza y son uno de sus rasgos dominantes.

Estas heridas o miserias no son tratadas en los escritos pascalianos de forma tan concreta como las anteriores, sino de un modo más bien simbólico.

La oposición de las tinieblas y la luz, así como la oposición –más subjetiva– de la ceguera y la visión, tiene su fuente en la Sagrada Escritura⁵⁸ y son un símbolo del pecado y la gracia en los escritos pascalianos.

El pecado del hombre revierte en toda la creación. Pascal hace una reflexión desde el punto de vista subjetivo, desde la interioridad personal de cada sujeto para captar cómo le afecta esa disgregación de su relación con el mundo que le rodea.

Las «tinieblas» que producen esa «ceguera», se mencionan varias veces en estos fragmentos que estamos examinando: vemos también cómo la ceguera está estrechamente unida con la ignorancia y la duda y da lugar a la inquietud vital⁵⁹.

El hombre pecador está envuelto en tinieblas. Busca fuera de sí mismo la solución de su propio misterio, busca entender su relación con lo que le rodea pero: «he aquí lo que veo y lo que me turba. Miro hacia todas partes y sólo veo oscuridad. La naturaleza no me ofrece nada que no sea materia de duda y de inquietud (...)»⁶⁰. El error o la ignorancia están estrechamente relacionados con las tinieblas del hombre, pero no son exactamente lo mismo.

No ve a Dios, pero tampoco se ve claramente a sí mismo, ni entiende su relación con lo que le rodea. «Viendo la ceguera y la miseria de los hombres, contemplando el universo mudo, y al hombre sin luz, abandonado a sí mismo, como perdido en este rincón del universo...»⁶¹. Estas tinieblas no se refieren exclusivamente a dificultades en el conocimiento de las cosas, sino que aluden a algo más global y de importancia vital para el hombre. El pecado ciega al hombre y le impide reconocerse pecador, oscurece su inteligencia y le llena de confusión y dudas sobre aquello que más le interesa. «No sé quién me ha puesto en el mundo, ni lo que es el mundo, ni lo que soy; estoy en una ignorancia terrible de todas estas cosas; no sé lo que son mi cuerpo, mis sentidos, ni alma y esa parte de mí mismo que piensa lo que digo, que medita sobre todo y sobre sí mismo y no se conoce más que el resto»⁶². Cada uno se encuentra

cegado por su propio pecado respecto a su relación con el mundo que le rodea, respecto a sí mismo y a su condición creatural.

Por eso, las tinieblas no indican que las cosas están ocultas, sino que el hombre tiene un velo en sus ojos, causado por la falta original. No se trata de que el mundo esté envuelto en tinieblas, sino de que el hombre ha caído en su propia oscuridad

La oscuridad es así, para Pascal, prueba de que el hombre está en pecado, alejado de Dios, su única luz verdadera. «¿Qué concluiremos de todas nuestras oscuridades sino nuestra indignidad?»⁶³.

Las tinieblas causan la ceguera, pero existe otro tipo de tinieblas, quizá más peligrosa, que es la ceguera voluntaria. La mayor ceguera es la de aquellos que no quieren ver sus propias miserias. «Si no nos reconocemos llenos de soberbia, de ambición, de concupiscencia, de flaqueza, de miseria y de injusticia muy ciegos estamos (...)»⁶⁴.

En el opúsculo *Sur la conversion du pecheur* Pascal opone la luz que Dios da al alma a través de su gracia a la ceguera en la que esta alma vivía. «Ve que en el amor que ella ha tenido al mundo encontraba en él (...) su ceguera, porque no reconocía nada más digno de ser amado»⁶⁵.

«Caer en la ceguera en que se encuentran... e inducirles... a dar por lo menos algunos pasos para ver si encuentran alguna luz»⁶⁶. Continuando con su itinerario del mostrar y del inducir, Pascal pretende que cada uno desee apartar de sí esas tinieblas que le ciegan: eso constituiría ya un paso hacia la aceptación de la fe.

d) *La desproporción*

El hombre caído en el pecado ha perdido los dones con que Dios le había adornado, por encima de su naturaleza. De este modo, cuando por el pecado se aparta de Dios, no sólo pierde esos dones gratuitos, añadidos a su naturaleza humana, sino que cae por debajo de su condición, es decir, se produce una disgregación entre todas las facultades humanas, y una ruptura en todos los ámbitos relacionales humanos. Se pervierte tanto la relación del hombre consigo mismo, como su relación con Dios y con el mundo, se distorsiona la relación con las demás personas y con todo el cosmos. Podríamos decir que, aún siendo el orden sobrenatural algo totalmente gratuito, indebido al hombre, una vez le es otorgado, pasa a ser constitutivo de la naturaleza humana. El hombre está ya permanentemente distendido hacia Dios, no puede encontrar su descanso sino es en Él, su fin es Dios.

Esa disgregación interna del hombre, que revierte en su relación con lo que le rodea, recibe en la obra pascaliana el nombre de «desproporción»⁶⁷. El ser humano no está «proporcionado» respecto al tamaño del universo, «veo esos espantosos espacios del universo que me encierran y me encuentro colocado en un rincón de esta vasta extensión... sólo veo infinitudes en todas partes, que me encierran como un átomo»⁶⁸. El hombre es demasiado pequeño, porque está caído y desde su posición todo lo que le rodea toma otras proporciones superiores que le desbordan. El ser humano no sabe cual es su puesto, porque todas sus relaciones se han distorsionado.

La principal ignorancia del ser humano —«quién me ha puesto aquí»— es la fuente de todas las demás dudas. Si no se conoce la propia condición de criatura, no se conoce el puesto que se ocupa en el cosmos, salido de las manos de Dios. El hombre no puede ser señor de la creación, si no es dueño de sí mismo.

«El hombre no sabe en qué lugar colocarse. Está visiblemente perdido y caído de su verdadero lugar, sin ser capaz de encontrarlo. Lo busca por todas partes con inquietud y sin éxito en unas tinieblas impenetrables»⁶⁹. El hombre ha caído y se encuentra en una situación deplorable: no puede encontrar su verdadero lugar sino en el ascenso a Dios, pues el hombre carnal es el que está en las cosas de abajo y no puede entender las cosas espirituales, que son de arriba⁷⁰. Por el orgullo y el amor propio el hombre giraba en torno a sí mismo, era su propio centro de gravedad. La conversión le permitirá, sin duda, situarse⁷¹.

Esto muestra Pascal en el opúsculo *Sur la conversion du pecheur*: «... al conocer, gracias a una luz purísima, que no se encuentra en las cosas que están en ella, ni fuera de ella, ni ante ella, empieza a buscarlo por encima de ella. Esta elevación es tan eminente y tan trascendente que sólo se detiene en el cielo: no tiene con qué satisfacerla, ni por encima del cielo, ni en los ángeles, ni en los seres más perfectos. El alma pasa a través de todas las criaturas y no puede detener su corazón hasta llegar al trono de Dios en el cual empieza a encontrar su reposo...»⁷².

Esta penosa situación es, también una situación de extrema fragilidad que, si tiene como imagen bíblica la hierba, en Pascal se representa en la conocida metáfora de la caña⁷³. La debilidad humana aparece en numerosos *Pensées*, que se detienen en la limitación de los conocimientos⁷⁴, o la vana fatuidad... «Los primeros principios tienen demasiada evidencia para nosotros; demasiado placer nos fatiga; demasiadas consonancias desagradan en la música, y demasiados favores nos irritan (...) en fin, las cosas excesivas son para nosotros

como si no existiesen; y no existimos respecto a ellas; se nos escapan o nosotros a ellas»⁷⁵.

Si el hombre estaba en tinieblas, porque no tenía la luz de la fe, ahora se encuentra, además sin esperanza: no consigue atisbar la divina Providencia sobre él. «Lo mismo que no sé de dónde vengo, tampoco sé adonde voy; y sé solamente que al salir de este mundo caigo para siempre en la nada o en las manos de un Dios irritado, sin saber cuál de esas condiciones debe ser mi lote para la eternidad...»⁷⁶.

Esta desproporción es el sentimiento o sensación concordante con la ausencia de fe, por la cual el hombre no puede alcanzar el sentido de su vida, no conoce la verdadera trascendencia de los acontecimientos ni tiene esa luz que ilumina todas las realidades dándoles sus verdaderas dimensiones.

3. EL *DIVERTISSEMENT*

«Están con el peligro de la eternidad de miserias y encima, como si la cosa no valiese la pena, descuidan examinar si se trata de esos criterios que el pueblo acepta (...) en esta ignorancia, toman la decisión de hacer todo lo que es necesario para caer en esa desgracia (...), de sentirse mientras tanto muy satisfecho es ese estado, de declararlo así y, en fin, de jactarse de ello. ¿Se puede pensar seriamente en la importancia de este negocio sin horrorizarse ante un comportamiento tan extravagante?»⁷⁷.

Encontramos en los *Pensées* un tipo de miseria particular en la reflexión de Pascal y muy significativo en el conjunto de su doctrina: la diversión (*le divertissement*). Para Pascal la diversión es una huida y un error. Huida de sí mismo⁷⁸, de las miserias que le acosan; «no es ese estado flojo y apacible y que nos permite pensar en nuestra desgraciada condición lo que buscamos, ni los peligros de la guerra, sino el ajetreo que nos aparta de pensar en ello que nos divierte»⁷⁹. La diversión es sinónimo de agitación, es una fuga de todo lo que significa inmovilidad, pues en ese estado de tranquilidad de ánimo cada uno se encuentra consigo mismo –y, por tanto con sus miserias– o con el tedio más insufrible.

El hombre que se lanza al *divertissement* es tanto el hombre superficial, ignorante de su condición, como aquel que conoce bien sus miserias, su impotencia para superarlas e intenta olvidarlas. A esto le inclinan los instintos de sus dos naturalezas: «Tienen un instinto secreto que les inclina a buscar la diversión y la ocupación en el exterior, que procede de la percepción de

sus miserias continuas. Y tienen otro instinto secreto, resto de la grandeza de nuestra primera naturaleza, que les hace saber que la felicidad sólo reside, en realidad, en el reposo y no en el tumulto. Y de esos dos instintos contrapuestos se forma en ellos un proyecto confuso que se oculta a su vista en el fondo de su alma y les induce a tender al reposo y a la agitación, y a figurarse siempre que la satisfacción que no tienen les llegará si, al vencer algunas dificultades que perciben, pueden abrir de ese modo las puertas al reposo»⁸⁰.

La diversión es así una huída de la miseria y una miseria en sí misma, porque pretende sólomente la evasión y, como advierte Russier, no puede ser una solución, sino el reconocimiento implícito de la ausencia de solución⁸¹. Es más, esa huida es sólo eso, huida, no busca conseguir nada, «no buscamos jamás las cosas sino la búsqueda de las cosas»⁸².

«La única cosa que nos consuela de nuestras miserias es la diversión. Y sin embargo es la mayor de nuestras miserias. Porque eso es lo que nos impide principalmente pensar en nosotros y lo que nos hace perdernos insensiblemente. Sin esto nos aburriríamos y ese aburrimiento nos empujaría a buscar un medio más efectivo de salir de él, pero la diversión nos distrae y nos hace llegar insensiblemente a la muerte»⁸³.

El *divertissement* es también un error y «su error no consiste en que busquen el tumulto si sólo lo buscan como una diversión; el mal está en que lo buscan como si la posesión de las cosas que buscan debiese hacerles verdaderamente felices, y en eso es en lo que se tiene razón de acusar su búsqueda de las cosas vanas, de suerte que en todo esto, tanto los que critican como los que son criticados, no comprenden la verdadera naturaleza del hombre. Y por eso, cuando se les reprocha que aquello que buscan con tanto ahínco no podría satisfacerles, si respondiesen como deberían hacerlo, si lo pensasen bien, si no buscasen en esto más que una ocupación intensa e impetuosa que les distrajese de pensar en sí mismos y que es por eso por lo que se proponen un objeto atrayente que les encante y les atraiga con ardor, dejarían a sus adversarios sin respuesta...»⁸⁴.

Por tanto, el instinto de la naturaleza caída es más fuerte, pues inclina a la agitación para buscar en ella la felicidad, aunque el instinto que les queda de su condición creatural les haga «saber que la felicidad sólo reside en el reposo. Aún en el reposo la miseria vuelve a hacerse patente pues, aunque la consiga, no por eso alcanza en él la felicidad, sino, por el contrario el tedio»⁸⁵. «Así transcurre toda vida: buscamos el reposo atacando algunos obstáculos y,

cuando los hemos superado, el reposo se nos hace insoportable por el tedio que engendra. Hay que salir de él y mendigar el tumulto»⁸⁶ «Como no puede en modo alguno encontrar por sí mismo el origen perdido, o sea no puede hallarlo sin la gracia, no le queda otra salida que engañarse con el activismo»⁸⁷.

La miseria⁸⁸ del ser humano vuelve a hacerse patente de nuevo, de modo que no se puede creer ni al instinto que arroja al exterior, ni a los filósofos que pretenden decir que la felicidad está en uno mismo. «Estamos llenos de cosas que nos arrojan al exterior. Nuestro instinto nos hace sentir que tenemos que buscar la felicidad fuera de nosotros. Nuestras pasiones nos empujan al exterior, aunque los objetos no se ofreciesen para excitarla. Los objetos del exterior nos tientan por sí mismos y nos llaman aunque no pensemos en ellos. Y por eso a los filósofos, por mucho que digan: entrad en vosotros mismos, encontraréis vuestra felicidad, no les creemos, y aquellos que les creen son los más hueros y los más necios»⁸⁹.

Este modo tan radical de concebir la diversión sólo se puede entender en el contexto de la vida de Pascal, con especial atención a su «período mundano»⁹⁰ –y al propósito que persigue con su Apología–. Todo aquello que distrae de la búsqueda de Dios⁹¹, o impide buscarlo donde verdaderamente está, debe ser rechazado. Y, para Pascal la diversión sólo se puede considerar como un obstáculo, como una miserable ignorancia del verdadero y único bien del hombre⁹². En la biografía escrita por su hermana Gilberte aparece ese rechazo de toda diversión en la vida de Pascal⁹³.

Con estas primeras nociones sobre el pecado original Pascal hace un retrato del hombre y empuja a que cada uno reconozca como propios esos rasgos, salga de su extraño reposo, de su culpable indiferencia y busque una luz sobre la propia condición.

4. MISERIA Y GRANDEZA

Vamos a tratar ahora de otra disyunción que, más bien, se trata de un nuevo punto de vista respecto a la condición doble de la naturaleza humana. Si hasta este momento nos hemos detenido en el estudio de las heridas del pecado original, es preciso atender ahora a la otra dimensión de la condición presente, la cual permite hablar de duplicidad.

Se trata de la disyunción que aparece tratada como oposición de miseria y grandeza. Esta imbricación de grandeza y la miseria es una línea rectora de

la doctrina pascaliana⁹⁴, que –al mismo tiempo– resuelve el problema de la corrupción de la naturaleza. No se debe tomar en sentido estricto la expresión pascaliana «la naturaleza está corrompida» (del mismo modo que tampoco se puede tomar en sentido literal que el hombre tiene dos naturalezas). Pascal logra conciliar en sus *Pensées* las palpables miserias del hombre con su indiscutible grandeza.

Es esta última disyunción muy frecuente en los *Pensées* y la más clara de todas las que aparecen en ellos. No se trata simplemente –como a primera vista pudiera parecer– de que la grandeza corresponda a la primera naturaleza y que la miseria sea lo propio de la segunda naturaleza, sino que hay un peculiar entrelazamiento entre las dos cualidades por el cual ambas pertenecen a la condición actual del hombre. Incluso Pascal utiliza un término del mismo significado que el que usaba para indicar lo patente de los dos estados: si estaba «claro como el día que la condición del hombre es doble» ahora la grandeza del hombre es «visible» y evidente⁹⁵.

Esta evidencia de la grandeza reside en la aflicción del hombre ante su miseria. «La grandeza del hombre es tan evidente que se extrae incluso de su miseria, porque lo que es la naturaleza en los animales lo llamamos miseria en el hombre; por donde reconocemos que su naturaleza, al ser hoy día semejante a la de los animales, está desposeída de una naturaleza mejor que le era propia en tiempos pasados»⁹⁶. Que esa naturaleza le era propia lo justifica Pascal apoyándose en el sentimiento de desgracia de cada uno ante lo que ha perdido.

Para Pascal es evidente que no podemos sentirnos desgraciados por algo que no nos corresponde naturalmente⁹⁷. Pues, ¿quién se siente desgraciado de no ser rey, sino un rey destronado?... se consideraba a Perseo tan desgraciado de no ser rey, porque su condición era de serlo siempre, que se encontraba extraño que soportase la vida. ¿Quién se siente desgraciado de no tener más que una boca y quién no se sentiría desgraciado si no tuviese más que un ojo?...»⁹⁸.

Se es infeliz cuando se cesa de ser aquello a lo que se estaba destinado a ser para siempre, recuerda Russier⁹⁹. Por eso, nuestra principal miseria es estar desposeídos del estado en que fuimos creados, de esa «naturaleza mejor que (al hombre) le era propia en tiempos pasados». Pero, precisamente la paradoja que a Pascal le gusta destacar es ese saberse miserable, ese conocer que hemos perdido una naturaleza mejor, que es en lo que consiste la grandeza del hombre en su miseria. «La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable; un árbol no se sabe miserable. Por lo tanto ser miserable es saberse miserable; pero es ser grande saber que se es miserable»¹⁰⁰. Esto es lo más

característico de esta disyunción: que sólo se manifiesta a partir del conocimiento propio, el cual constituye la base de esa grandeza.

De este modo la disyunción de miseria y grandeza confirma que hemos caído de esa naturaleza mejor, y da cuenta, desde otro nuevo punto de vista, del pecado original. Y además, constituye un peculiar elogio de la naturaleza caída, similar al agustiniano¹⁰¹.

Se puede decir que el hombre es grande no ya si tiene una simple aspiración (que podría quedarse frustrada) sino si la grandeza, por lo menos le ha pertenecido y, si es posible, por lo menos, espera que le pueda volver, aunque no sepa por cuáles vías. Pascal quiere mostrar justamente esto, poniendo de relieve que el hombre no aspiraría a la grandeza, no la sospecharía tampoco, no la sentiría como algo a lo que está ordenado, no sentiría su ausencia actual como una privación, como una carencia, si no hubiese sido grande en el origen, si no llevara en sí el eco, aunque sea lejano, de una grandeza después perdida¹⁰².

Este característico entrelazamiento de miseria y grandeza, es expresado con maestría en este fragmento, en el que Pascal también da cuenta de cómo es fácil quedarse con uno solo de los miembros de la disyunción; y, cómo en cambio, la verdad está en descubrir a la vez los dos términos contrarios: miseria y grandeza. «Como la miseria se deduce de la grandeza y la grandeza de la miseria, unos se han decidido por la miseria, tanto más cuanto que la han tomado como prueba de la grandeza, y los otros se han decidido por la grandeza con tanta más fuerza cuanto que la han deducido de la miseria misma... Es, por lo tanto, miserable puesto que lo es; pero es muy grande puesto que lo sabe»¹⁰³.

La grandeza y, aún más, la dignidad del hombre está en conocerse, en reconocerse a sí mismo tal como se es. Conocerse a sí mismo, tener la capacidad de reflexionar sobre sí mismo, forma parte de las aptitudes propiamente humanas, de la condición espiritual del hombre. «Hay que conocerse a sí mismo. Aunque sólo sirviese para encontrar la verdad, nos sirve por lo menos para ordenar nuestra vida, y no hay nada más justo»¹⁰⁴.

Al pensamiento citado anteriormente sobre la desproporción se contesta el mismo Pascal en este famoso *Penseé* titulado «la caña que piensa. No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad, sino en la ordenación de mi pensamiento. No tendría más si poseyese tierras. Por el espacio el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento soy yo quien lo comprende»¹⁰⁵.

El adecuado conocimiento de la grandeza, necesita pasar por el conocimiento de Dios. Así como la miseria y la grandeza se muestran la una a la otra, el conocimiento de Dios y el de la propia miseria se equilibran mutuamente. «El conocimiento de Dios sin el de nuestra miseria produce el orgullo. El conocimiento de nuestra miseria si el de Dios produce la desesperación. El conocimiento de Jesucristo produce el justo medio, porque encontramos en ese conocimiento a Dios y a nuestra miseria»¹⁰⁶.

«... Ya que es igualmente peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su propia miseria y conocer su propia miseria sin conocer a Dios»¹⁰⁷. Porque como el mismo Pascal dice en otro *Pensée* «la miseria induce a la desesperación y el orgullo induce a la presunción...»¹⁰⁸, aludiendo aquí a las diversas filosofías que no han conocido bien al hombre y que han elaborado un antropología incorrecta, como aparece en el texto citado al comienzo de este capítulo del *Entretien avec M. Sacy*.

LA BUSQUEDA DE LA VERDAD, EL BIEN Y LA FELICIDAD

1. LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

La búsqueda de la verdad ha formado parte de toda conversión, particularmente de aquellas en las que se comienza remotamente esa conversión por una búsqueda intelectual, como es el caso de Pascal y de San Agustín.

No vamos aquí a hacer un estudio filosófico de la verdad en Pascal, siguiendo el camino abierto por otros estudiosos pascalianos, ya que no es el objeto de esta investigación, sino que intentaremos encontrar el sentido de esa búsqueda de la verdad en una conversión y, en concreto, en el itinerario de la conversión que propone Pascal.

Después de habernos detenido en el estudio de las consecuencias de la caída original, hemos visto –con Pascal– que era preciso salir de ese interior mísero y oscuro que es cada hombre para encontrar afuera el remedio adecuado a las miserias. Un salir de sí que se torna imprescindible tanto más cuanto que el interior sólo ofrece orgullo y concupiscencia, error y fragilidad; y una grandeza escondida, que no se manifiesta tan palpablemente como las miserias.

La verdad que busca podrá encontrarla «porque hay en él una naturaleza capaz del bien» y también «hay en él la capacidad de conocer la verdad y de ser dichoso; pero no tiene verdad, o constante, o satisfaciente»¹⁰⁹. Si antes nos detuvimos en las huellas del pecado original, ahora examinaremos la otra herencia del pecado de Adán: los impulsos hacia la verdad, el bien y la felicidad. Como señala S. Agustín: «no será la ignorancia y los desfallecimientos castigo del pecado para las alma que vienen a la existencia, sino un estímulo para hacerse mejores y un principio de su perfección»¹¹⁰.

a) *La situación del hombre respecto a la verdad*

Respecto a la verdad, la actitud predominante que se propugna en los *Pensées* es la búsqueda. Esta tendencia o actitud se encuentra en plena coherencia con la fragilidad de su capacidad intelectual, herida por la caída original.

Pascal atiende más en un primer momento a la situación subjetiva ante la verdad, a la capacidad nativa del hombre para la verdad.

Para buscar la verdad es preciso salir del encierro en uno mismo por el amor propio y el orgullo. La verdad no se puede encontrar en el interior dominado por la triple concupiscencia, mientras sea la concupiscencia la que domine. Para encontrar la verdad es preciso emprender una búsqueda, tras la cual se encuentra o se reconoce la verdad que, de algún modo está también en el interior de cada uno. Pero ese salir de sí mismo no es un verse en las cosas, propio del *divertissement*, ya que éste era una huida y no una búsqueda. «... Ha sido necesario que viniese la verdad para que el hombre no viviese más tiempo encerrado en sí mismo»¹¹¹.

A lo largo de los *Pensées* Pascal impulsa de muchos modos a buscar la verdad¹¹², al igual que antes fustigaba a aquellos que se lanzaban al *divertissement* tampoco ahora permite –ni logra comprender– que algunos permanezcan indiferentes ante aquello que constituye lo trágico de su existencia.

La situación del hombre ante la verdad es de incertidumbre, de inestabilidad¹¹³; el reposo –paradójicamente– está en la búsqueda. Y es preciso buscar con todo el corazón, «buscar sin vacilación, con sinceridad total»¹¹⁴. Pascal –en primer lugar– quiere la búsqueda, no los logros; buscar es salir de esa tranquilidad monstruosa¹¹⁵. «No es preciso que vea nada; no es preciso tampoco que vea lo suficiente para creer que lo posee, sino que vea lo bastante para saber que lo ha perdido; porque, para saber que hemos perdido hay que ver y no ver; y es precisamente el estado en que está la naturaleza»¹¹⁶.

b) *La verdad que se debe buscar*

Aún instando a esa búsqueda, Pascal nos enseña el término desde el mismo inicio: «la verdad no está a nuestro alcance, es doméstica en el Cielo, habita en el seno de Dios y no se puede conocer sino en la medida en que le place revelarla. Aprendamos, pues de la verdad increada y encarnada nuestra verdadera naturaleza»¹¹⁷.

Esa verdad no es pues la que proporcionan los filósofos, sino que se trata de la verdad más total, omnicomprendiva, que aporta el sentido de la vida del hombre, la verdad sin la cual el hombre se encuentra perdido. Con la caída de Adán el hombre ha perdido la verdad sobre sí mismo, «ignorante de lo que soy y de lo que debo hacer, no conozco ni mi condición ni mi deber»¹¹⁸ y necesita la verdad sobre sí mismo, sobre su propia condición y el sentido de su existencia.

Por lo tanto esa verdad que se debe buscar no es cada verdad parcial: «¿No hay una verdad sustancial cuando vemos tantas cosas verdaderas que no son la verdad misma?»¹¹⁹. La verdad es sustancial y Subsistente, se identifica con Aquel que dijo de Sí mismo: «Yo soy la Verdad». Por eso dirigirse hacia la verdad es dirigirse hacia Cristo, en una tensión en la que no sólo actúa el entendimiento, sino también la voluntad. Esta Verdad tiene una dimensión práctica.

La verdad no sólo da luz, sino que es luz, pues es Cristo. Verdad que, una vez encontrada, despojará al hombre del velo que le tiene en tinieblas. «... la verdad vaga desconocida entre los hombres. Dios la ha cubierto de un velo que hace que la desconozcan los que no oyen su voz»¹²⁰. «Por lo tanto si Dios es luz y en El no hay rastro de tinieblas, y debemos formar sociedad con El, y deben ser arrojadas de nosotros las tinieblas para que entre en nosotros la luz, porque las tinieblas no pueden compaginarse con la luz...»¹²¹.

La situación del hombre sigue siendo singular y paradójica, puesto que se trata de la situación de un espíritu que debe llegar a ser el sujeto y el agente de un acto de conocimiento para el que no se halla equipado naturalmente, y que debe completarse al tiempo que se sobrepasa a sí mismo¹²².

Para acceder a la verdad, es preciso usar la facultad adecuada. Dadas las características de esa verdad, no es la razón, sin más, la facultad apropiada. En los *Pensées* se distinguen, e incluso se oponen, la razón y el corazón. La razón es el discurso, el razonamiento; quiere demostrar todo por orden. Es lo que, de otro modo Pascal nombra como espíritu de geometría, en el cual «los principios son palpables, pero alejados del uso común... y tendríamos que tener

el espíritu completamente falso para razonar mal sobre unos principios de tal volumen que es casi imposible que se nos escapen»¹²³.

El corazón, en cambio, es el instinto, la aprehensión inmediata de los principios; es la parte más íntima del alma, la punta extrema donde conocimiento y sentimiento no son más que uno¹²⁴, porque coinciden en el método y en el objeto. «... Son cosas tan delicadas y tan numerosas que haya que tener un sentido muy sensible y muy neto para sentirlas y juzgar con rectitud y precisión, se acuerdo con ese sentimiento, sin poder demostrarlo casi nunca por orden, como en la geometría, porque no se poseen así los principios... Hay que poseer la cosa de golpe, de una sola mirada y no por progresión y razonamiento»¹²⁵. La facultad o el órgano apropiado para conocer –o reconocer– la verdad es el corazón, precisamente porque esa verdad sólo se encuentra en la religión y la da Dios como don.

En cuanto a la razón, deberá someterse y humillarse, ya que no puede alcanzar por sus propias fuerzas lo que sólo Dios puede concederle. De este modo, si en la geometría la razón proporcionaba el conocimiento perfecto, para alcanzar la verdad que da la religión cristiana, la razón debe someterse. «Pirroniano, geómetra, cristiano: duda, certidumbre, sumisión»¹²⁶.

El uso adecuado de la razón está en que ésta reconozca «que hay infinidad de cosas que la rebasan» y «es más bien débil si no llega a comprenderlo. Pues si las cosas naturales la rebasan, ¿qué se dirá de las sobrenaturales?»¹²⁷.

De los tres principios de conocimiento; los sentidos, la razón y el corazón¹²⁸, sólo el corazón recibe la fe a través de la religión cristiana. Los sentidos –órganos de la experiencia– nos hacen conocer los hechos naturales, pero están marcados por la concupiscencia, que los arrastra el placer. La razón nos hace conocer las cosas naturales e inteligibles, pero su uso es erróneo o deficiente, pues está dominada por la voluntad concupiscente. El corazón, en cambio, está iluminado por la luz de Dios, y adquiere la fe como un don.

El conocimiento pertenece a las ciencias humanas, la verdad pertenece a la teología –como señala el *Préface sur le Traité du vide*– «porque sus principios están por encima de la naturaleza y de la razón y, como el espíritu del hombre es demasiado débil para alcanzarlos por sus propios esfuerzos, no puede llegar a esas altas comprensiones si no es llevado a esa por una fuerza omnipotente y sobrenatural»¹²⁹.

«Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón... Esta impotencia sólo debe pues, servir para humillar a la razón –que querría juzgarlo todo– pero no para oponerse a nuestra certidumbre... Ésta es

la razón por la que aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento de corazón son bienaventurados están muy legítimamente convencidos. Pero a aquellos que no la tienen, nosotros sólo podemos dársela por razonamiento, en espera que Dios se la dé por sentimiento de corazón, sin el que la fe no es más que humana, e inútil para la salvación»¹³⁰.

El fin que Pascal persigue con los *Pensées* es la salvación, de modo que los pasos anteriores son un modo de acercar a esta meta definitiva, que sólo Dios puede dar. Así, por la búsqueda de la verdad se intenta acercar al incrédulo al aspecto razonable de la religión, en un intento de disponer a la fe sobrenatural y, como consecuencia, a la salvación.

La originalidad de Pascal se muestra en ser la suya la primera tentativa, en la época moderna, de dar su verdadero estatuto a las potencias consideradas como inferiores: la voluntad y el sentimiento¹³¹.

Pascal no cae en una doctrina de la religión como sentimiento, sino que integra la voluntad y, con el sentimiento, el corazón, en la búsqueda de la verdad y del bien. La razón no pierde su estatuto, ni es sustituida en sus funciones propias, sino que es insertada en esa sabiduría práctica que, por aunar inteligencia y voluntad de modo unitario, es superior al mero pensamiento especulativo, pues éste no puede alcanzar la conversión y aquella, en cambio, sí. «Los milagros y la verdad son necesarios debido a que hay que convencer al hombre entero en cuerpo y alma»¹³². Porque es el hombre entero el que debe ser salvado. La conversión no puede ser el resultado de unos argumentos racionales, sino que siempre une los aspectos intelectuales a las disposiciones morales. Tales disposiciones son las que Pascal intenta provocar para preceder a la conversión, y son las que mueven a la búsqueda de la verdad y del bien.

El proyecto de Pascal no es el de convencer esperando que Dios convierta, pues no confía en ese convencimiento, ajeno a la verdadera conversión. La razón puede operar la mediación entre lo que la pone por debajo de sí misma (el obstáculo del pecado) y lo que la excede (el remedio de la gracia), es decir, debe someterse a su propia superación¹³³.

2. LA BÚSQUEDA DEL BIEN Y DE LA FELICIDAD

Todo hombre busca su propio bien, esto es algo que pertenece a la naturaleza humana. Pero ¿cuál es el Soberano Bien del hombre? Es en este tema donde reina la más grande discusión¹³⁴. «... Desde que ha perdido la verdadera

felicidad, todo igualmente puede parecerle tal, hasta su propia destrucción, aunque tan opuesta a Dios, a la razón y a la naturaleza, todo junto. Unos la buscan en la autoridad, otros en las curiosidades y en las ciencias, otros en las voluptuosidades». Frecuentemente los hombres se equivocan sobre su verdadero bien. «Búsqueda del verdadero bien. El común de los hombre hace residir el bien en la fortuna y en los bienes exteriores o por lo menos en la diversión. Los filósofos han demostrado la vanidad de todo esto y han situado el bien donde han podido»¹³⁵. Pascal anima, por tanto a buscar el verdadero bien o el soberano bien, no el bien sin más.

Pero a pesar de estos errores es posible conocer las características que debe tener ese bien para ser auténtico, verdadero. «Otros que, verdaderamente, se han aproximado más, han pensado que es necesario que la felicidad universal que todos los hombres desean no esté en ninguna de las cosas particulares que no pueden ser poseídas más que por uno solo (...). Han comprendido que la verdadera felicidad debiera ser tal que todos pudiesen poseerla a la vez, sin disminución y sin envidia...»¹³⁶. Otras propiedades del verdadero bien son las que Pascal señala en su escrito *Sur la conversion du pecheur*. «Todo lo que debe durar menos que su alma es incapaz de satisfacer el deseo de esta alma que trata seriamente de instalarse en una felicidad tan duradera como ella misma... El alma, siendo como es inmortal, no puede encontrar su felicidad entre las cosas perecederas y de las que será desposeída por lo menos al morir».

Por lo tanto, la felicidad consiste de modo esencial en algo infinitamente duradero y capaz de ser poseído por el alma humana. A esto se contraponen los placeres, que no dan la felicidad, ya que son perecederos. La felicidad pasajera que puedan proporcionar las cosas placenteras es también precaria e inauténtica¹³⁷. «No hay que tener el alma muy elevada para comprender que no hay aquí satisfacción verdadera y sólida, que todos nuestros placeres no son más que vanidad»¹³⁸. El resorte que mueve al alma a buscar el verdadero bien es la inquietud producida por la continua insatisfacción.

En este mismo escrito, Pascal señala las características de ese verdadero bien que, como la felicidad, debe ser tan duradero como el alma misma, además ese bien verdadero ha de ser subsistente por sí mismo, de modo que pueda sostener al alma durante y después de esta vida. Por último es preciso que tenga la cualidad de no poder ser separado del alma más que por el propio consentimiento de ésta y que no haya nada más digno de ser amado.

La confusión sobre el verdadero bien residía en que a veces se encontraba alguna de esas cualidades en las cosas del mundo, pero no todas juntas en el

mismo objeto de su amor. De ahí que los placeres que proporcionan las cosas perecederas, por ser limitadas, nunca pueden dar la felicidad verdadera: «No hay que tener el alma muy elevada para comprender que no hay aquí satisfacción verdadera y sólida, que todos nuestros placeres no son más que vanidad, que nuestros males son infinitos...»¹³⁹. En tanto que el hombre aspira a una felicidad infinita y absoluta son nada todos los bienes relativos y finitos.

La felicidad y el bien se identifican en los *Pensées*; buscar el bien es buscar la felicidad, y encontrar el verdadero bien, proporciona la auténtica felicidad. Por eso, al igual que todo hombre busca su bien, todos los hombres buscan ser felices. Esta es una afirmación que no admite discusión ni en las distintas escuelas filosóficas, ni en el común sentir humano; es algo innegable. «Todos los hombres buscan la manera de ser felices. Esto no tiene excepción, por muy diferentes que sean los medios que empleen, todos tienden a este fin. Lo que hace que el que unos vayan a la guerra y otros no vayan es ese mismo deseo que está en los dos acompañado de diferentes ideas. La voluntad (no) da nunca el menor paso que no sea hacia ese objetivo. Es el motivo de todos los actos de los hombres, hasta de aquellos que se ahorcan»¹⁴⁰. La dificultad de encontrar la felicidad, los errores que se producen, son similares a los que se producen en la búsqueda del verdadero bien.

La tragedia de cada hombre es que en cada uno se unen con igual fuerza, por una parte, la avidez de bien y, por otra parte, la impotencia de llegar a él por el propio esfuerzo¹⁴¹. La contradicción que existe en el interior del hombre a causa del pecado original se muestra de nuevo aquí por la distancia que existe entre nuestra aspiración a la verdad, al bien y a la felicidad y nuestra impotencia de alcanzarlos¹⁴².

Estos deseos son opuestos e irreconciliables, puesto que nunca podemos renunciar a perseguir la felicidad y el bien. «Porque, en fin, si el hombre no hubiese sido corrompido, jamás gozaría en su inocencia de la verdad y de la felicidad con confianza. Y si el hombre hubiese estado siempre corrompido, no hubiese tenido nunca ninguna idea de la verdad ni de la felicidad. Pero como somos desgraciados, y más que si no hubiese ninguna grandeza en nuestra condición, tenemos una idea de la felicidad y no podemos alcanzarla»¹⁴³.

Esa avidez en la búsqueda del verdadero bien es la prueba de ese vacío interior; fenómeno que pide descripción e interpretación. «¿Qué es lo que nos dicen esta avidez y esta impotencia, sino que hubo antaño en el hombre una verdadera felicidad de la que no le queda ahora más que la señal y la impronta

vacía?»¹⁴⁴. Ese hueco del corazón se extiende a medida que aumenta se avidez de felicidad; al mismo tiempo crece su impotencia para llenarlo¹⁴⁵.

El sentido de la búsqueda del bien, de esa «inútil búsqueda»¹⁴⁶, se ilumina a la luz del fin al que tiende: Dios¹⁴⁷. El verdadero bien es Dios. La triple búsqueda pone al hombre en disposición de convertirse pues le hace trascenderse («el hombre sobrepasa infinitamente al hombre»), tendiendo a aquello que le supera, que está más allá de sí mismo y de sus capacidades, y que sólo alcanzará de modo completo y definitivo –como don– con la fe. Pascal pretende sacar al hombre del encerramiento del pecado, del amor propio, sacarle de su propia órbita, para que deje de girar en torno a sí mismo y gire en torno a Dios.

El pecado original no ha podido borrar ese deseo de felicidad y de verdad, que responde a la naturaleza misma del hombre. «Estas potencias tienen, cada una, sus principios y los primeros motores de sus actos... Los de la voluntad son ciertos deseos naturales y comunes a todos los hombres, como el deseo de ser feliz, que nadie puede no tener»¹⁴⁸. Pascal se apoya precisamente en la naturaleza del hombre para elaborar sus *Pensées* en estas materias. Natural es aquí lo que pertenece al hombre en cuanto tal, por ser hombre, sin que el pecado haya quitado o añadido algún cambio sustancial. Lo que ha hecho la caída es dificultar el acceso a la verdad y al bien que, si antes del pecado formaban parte de la naturaleza humana como posesión, ahora le pertenecen como don. Don proporcionado a una vida moral, recompensa de una vida cuya tarea fundamental es esa búsqueda¹⁴⁹.

Del mismo modo que la búsqueda de la verdad formaba parte de las aspiraciones humanas, también el «alma se inclina toda ella a conocer dónde está el verdadero bien para seguirlo»¹⁵⁰. Así como en el capítulo anterior nos deteníamos en las consecuencias del pecado original, vemos ahora que, Pascal insiste con la misma vehemencia en la herencia del estado creatural. «Quisiera que acerca del sumo bien no dudara nadie, así como nadie duda de que, consista en lo que consista, el hombre no puede llegar a ser dichoso sino después de haber conseguido el sumo bien»¹⁵¹.

La búsqueda forma parte de la condición presente del hombre –de modo especial antes de su conversión– pues en su estado inocente lo que ahora constituye la búsqueda era posesión y disfrute. Lo propio de la naturaleza es lograr esa verdad y ese bien; antes del pecado sin esfuerzo, ahora en una distensión que debe ir precedida por la búsqueda y que en su término será una posesión, fruto de una vida lograda, don divino.

El deseo de felicidad es un primer principio de la voluntad, así como existen los primeros principios de la inteligencia¹⁵². De este modo, aunque la naturaleza corrompida sólo podía hacer el mal –según los jansenistas– a causa de los motivos torcidos de su conducta, en el hombre corrompido permanece la aspiración a la verdad y a la felicidad¹⁵³.

3. LA RELACIÓN ENTRE VERDAD, FELICIDAD Y BIEN

Al igual que hemos considerado que el verdadero bien y la felicidad son casi idénticos, podemos decir ahora que el descubrimiento de la verdad y el acceso al bien y a la felicidad no son más que uno. Tampoco el mismo Pascal separa nítidamente verdad, bien y felicidad, como se revela en la expresión, tan frecuente en los *Pensées*, de «verdadero bien»¹⁵⁴. Y el citado fragmento (L.148/B.425) sobre la felicidad está en el legajo titulado «El Soberano Bien». Además esta unión de la verdad y la felicidad reside –como hemos visto– no sólo en su búsqueda, sino también en la imposibilidad de alcanzarlas por los medios humanos. «Contradicción insoluble, pues somos igualmente incapaces de alcanzar la verdad ni la felicidad, y de renunciar a ellas»¹⁵⁵; y es la idea misma que llevamos indestructiblemente arraigada en nosotros, de una verdad y de una felicidad absoluta, que condena todo lo que creemos alcanzar bajo este nombre¹⁵⁶. Tal es la duplicidad que marca la condición del hombre sin Dios¹⁵⁷.

El conocimiento de la verdad moral depende estrechamente de otros dos conocimientos: el del destino del alma y el del soberano bien¹⁵⁸. El soberano bien no es otra cosa que Dios, y la felicidad no consiste en otra cosa que en la posesión de Dios. Quien ignora al verdadero Dios, ignora también el verdadero bien. «La verdadera naturaleza del hombre, su verdadero bien y la verdadera virtud y la verdadera religión son cosas cuyo conocimiento es inseparable»¹⁵⁹.

Las tres búsquedas se iluminan mutuamente, pues sólo se puede buscar el bien verdadero si se busca la verdad y viceversa. Tanto encontrar el soberano bien, como la verdad, proporcionan la anhelada felicidad. Encontrar la verdad es encontrar la felicidad, como con distintos ejemplos muestra S. Agustín en ‘De libero arbitrio’: «... y puesto que en la verdad se conoce y se posee el bien sumo, y la verdad es la sabiduría, fijemos en ella nuestra mente y apoderémonos así del bien sumo y gocemos con él, pues es bienaventurado el que goza del sumo bien»¹⁶⁰.

Esas dos nociones –verdad y felicidad– se unen en una doble relación: por una parte, la verdad es la condición necesaria para adoptar la mejor conducta y, por tanto, para ser feliz; por otra parte, como la verdad es el objeto de uno de nuestros más ardientes deseos instintivos, no seríamos felices, si no lo satisficéramos¹⁶¹.

a) *El verdadero bien y la conversión*

Para preparar la conversión, el inicio del camino está en partir de los deseos de verdad, de felicidad y de bien que anidan en el corazón humano, ya que su auténtica consecución está en Dios. Si es preciso conocer la herida del pecado original para conocer la bajeza humana, no es menos necesario conocer la herencia de la «primera naturaleza», que constituye la grandeza del ser humano. La preparación para recibir la gracia de Dios, se apoya más en aquello que hace al hombre trascenderse que en lo que le humilla.

Al final, en Pascal, la felicidad auténtica acaba identificándose con la salvación. Pascal no habla directamente del deseo natural de ver a Dios¹⁶², sino del deseo inscrito en la naturaleza humana del bien y la felicidad puestos por Dios a fin de atraer al hombre hacia Sí. Esos deseos residen en el corazón, el único «órgano» del ser humano que puede entender cómo es el verdadero bien y reconocerlo en Dios, y «sentir» a Dios.

Pascal depende de San Agustín, el cual dice en las Confesiones: «¿Y a ti, Señor, de qué modo te puedo buscar? Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco. Búsqnete yo para que mi alma viva, porque si mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de ti»¹⁶³.

Puesto que la única felicidad verdadera es la que promete el cristianismo en la vida eterna, la única actividad útil en esta vida es la que tiene por objeto la salvación¹⁶⁴.

Pascal adapta a la doctrina cristiana su propio itinerario espiritual. Dios ha implantado en las criaturas espirituales una inclinación fundamental hacia El, que toma la forma de una inclinación hacia el bien en general, y es la razón por la que nunca puede satisfacernos un bien infinito ni serie alguna de bienes finitos. No nos es posible conseguir la felicidad fuera de Dios.

b) *La búsqueda del bien y las filosofías*

La refutación de las filosofías se realiza a partir de sus errores sobre el verdadero bien¹⁶⁵, que tienen su origen en su insuficiente conocimiento de la condición humana.

En esa búsqueda del bien los filósofos no han sabido enseñar a los hombres el camino de la felicidad; el propio instinto muestra la falsedad de sus enseñanzas¹⁶⁶. «Las tres concupiscencias han creado tres sectas y los filósofos no han hecho más que seguir una de esas tres concupiscencias»¹⁶⁷. No está claro en los *Pensées* cómo equiparar cada concupiscencia a las tres principales sectas filosóficas¹⁶⁸, pues lo que encontramos claramente en los *Pensées* y en el *Entretien* es la oposición entre Epicteto y Montaigne: uno se rige por la soberbia, pues no conoce la miseria del hombre, y otro se precipita en la desesperación de alcanzar el verdadero bien, pues ignora la primera dignidad del hombre¹⁶⁹. Esta oposición se muestra también en que «unos han querido renunciar a las pasiones y convertirse en dioses, otros han querido renunciar a la razón y convertirse en bestias»¹⁷⁰. El rechazo de toda filosofía en estas tres sectas se basa en que «los filósofos no prescribían sentimientos proporcionados a los dos estados. Inspiraban impulsos de grandeza pura y ése no es el estado del hombre. Inspiraban impulsos de bajeza pura, y ése no es el estado del hombre»¹⁷¹.

Aunque Pascal menciona tres sectas, sólo le interesa oponer las dos sectas, cuya insuficiencia reside en quedarse sólo con la grandeza o sólo con la miseria, es decir, en no conocer los dos estados del hombre y la continuidad entre ellos. «Ningún otro ha sabido que el hombre es la criatura más excelente. Unos, que han conocido la realidad de su excelencia, han tomado por cobardía e ingratitud las malas opiniones que los hombres tienen naturalmente de sí mismo; y los otros, que han sabido hasta qué punto esa bajeza es verdadera, han considerado como una soberbia ridícula esas opiniones de grandeza que son también naturales al hombre»¹⁷². Aparecen de nuevo aquí según lo que señalábamos en el primer capítulo, las dos naturalezas del hombre –los dos estados– a través de los cuales se pueden conocer certeramente por los instintos naturales del hombre. «Levantad vuestros ojos hacia Dios, dicen los unos: ved a aquel al que os parecéis y que os ha creado para adorarle. Podéis haceros iguales a él, la sabiduría os igualará a él, si queréis seguirle. ‘Alzad la cabeza, hombres libres’, dice Epicteto, Y los otros contestan: ‘Baja la cabeza hacia la tierra, despreciable gusano, y mira a los animales de los que eres compañero’»¹⁷³.

«Platón para predisponer al cristianismo»¹⁷⁴. Platón dispone al cristianismo, pues conduce su moral según el deseo de Dios. Además su filosofía identifica el soberano bien con el mismo Dios¹⁷⁵. Es sobradamente conocida la influencia del platonismo en San Agustín, como se puede observar en este texto: «¿Cómo, pues, busco la vida bienaventurada –porque no la poseeré hasta que diga ‘basta’...–? ¿Acaso por medio de la reminiscencia, como si la hubiera

olvidado, pero conservando el recuerdo como olvido? ¿O tal vez por el deseo de saber una cosa ignorada sea por no haberla conocido, sea por haberla olvidado hasta el punto de olvidarme de haberme olvidado»¹⁷⁶.

Y Pascal, en su opúsculo *Sur la conversion du pecheur* expone un camino muy similar al platónico. «... Conoce que no es ése el supremo bien. Lo busca por lo tanto, en otro sitio, y al conocer, gracias a una luz purísima, que no se encuentra en las cosas que están en ella, ni fuera de ella, ni ante ella, empieza a buscarlo por encima de ella. Esta elevación es tan eminente y trascendente que sólo se detiene en el cielo (...) El alma pasa través de todas las criaturas hasta llegar al trono de Dios en el cual empieza a encontrar su reposo y ese bien, que es tal que no existe nada más digno de ser amado...»¹⁷⁷.

Así como sucedía con la búsqueda de la verdad, sucede ahora con el trayecto hacia el bien: desear es buscar y buscar es ponerse en camino y encontrar. Pascal expone esta idea en el *Mystère de Jésus*: «Consuélate. No me buscarías si no me hubieses encontrado». Y también, en otro fragmento: «No me buscarías si ya no me poseyeses»¹⁷⁸.

«La dialéctica pascaliana del acceso a Dios consiste en un movimiento de extroversión y de introversión conjuntamente, que va de dentro afuera para replegarse de nuevo en su interioridad en orden a la captación de Dios». «El hombre en sí mismo sólo encuentra miseria y sale al exterior para buscar tranquilidad en la agitación. Adquiere entonces plena conciencia de su miseria: nada le calma. Ve que sólo Dios es su verdadero bien, se concentra en Dios, todo en la naturaleza le habla de Dios y ya está en el camino hacia Dios»¹⁷⁹. El salir de nosotros por el *divertissement* y volver a entrar por el amor propio no son el buscar y el regresar a sí mismo que Pascal propone. Se trata de un salir que es trascenderse a sí mismo, «sobrepasarse» a sí mismo y trascender la obra de la creación, para llegar a Dios.

El otro movimiento es el de la inmanencia en su interior en el que se reencuentra a Dios. Del mismo modo que hay que considerar los dos estados de la condición humana para entender al hombre y encaminarle a su conversión, es igualmente necesario realizar este doble movimiento de inmanencia y de trascendencia para dirigirse hacia Dios.

«Los estoicos dicen: entrad dentro de vosotros mismos, ahí es donde encontraréis vuestro reposo. Y eso no es verdad. Los otros dicen: salida al exterior y buscad la felicidad en la diversión. Y eso no es verdad, las enfermedades llegan. La felicidad no está ni fuera de nosotros ni en nosotros; está en Dios y fuera y dentro de nosotros»¹⁸⁰.

La conclusión a la que el mismo Pascal nos quiere conducir es a la de la insuficiencia de las tres sectas filosóficas examinadas. Y de esas sectas llega a un desprecio por la filosofía en general, que «no merece una hora de pena». Pascal observa que los estoicos, los epicúreos y los neoplatónicos entienden la filosofía como un saber de salvación, y rechaza este propósito por insuficiente: la filosofía no puede conocer al hombre en toda su complejidad, pues está fuera de su saber el conocimiento del dogma del pecado original y de la Redención operada por Jesucristo. Es preciso, por tanto, trascender la filosofía en la religión. Sólo la fe es el verdadero saber que salva. Esa necesidad de la fe no significa un rechazo absoluto de la filosofía, sino que reclama una filosofía que reconozca su insuficiencia y que implique una religión y una teología. La filosofía como saber especulativo es inútil para la salvación, la filosofía concebida como saber práctico incita a la búsqueda de la verdad y del bien.

El verdadero conocimiento del hombre, y de lo que le conduce a su felicidad y por tanto a la vida eterna lo da la religión cristiana, que reúne el conocimiento parcial que cada secta daba del ser humano. En su parcialidad radica su falsedad, pues no se conoce por completo al hombre si no se conocen e integran los opuestos que coexisten en él. A Pascal no le interesa resaltar ningún logro de la filosofía en sus aciertos sobre la verdad o el bien, sino más bien resaltar sus insuficiencias y sus errores. Para Pascal la filosofía es sólo la desarrollada por las mencionadas sectas. Su propósito es conducir inmediatamente a la religión, sin retrasarse inútilmente.

En esta búsqueda de la verdad –que es tanto un programa vital como una tendencia humana– Pascal entronca con los primeros apologistas cristianos, los cuales defendían la religión cristiana en aras de la verdad. Frente a las sabidurías paganas, presentaban la verdad salvífica de la fe; así mismo, Pascal presenta la religión cristiana como la única verdad completa sobre el hombre y sobre Dios, frente a las filosofías que sólo consideran un aspecto parcial del hombre.

Desde la profunda conciencia de la propia contingencia y de la intrínseca limitación humana, los deseos de verdad, felicidad y bien adquieren su verdadera dimensión, en contraposición a los pirronianos, estoicos y epicúreos que veían en la infinitud de nuestros deseos una enfermedad que era preciso curar¹⁸¹, unos deseos que había que suprimir hasta la ataraxia.

La refutación pascaliana del estoicismo gira en torno a la inutilidad de esta secta filosófica para decir cuál es el soberano bien. El estoicismo conoce lo que el hombre debe y desconoce lo que el hombre puede. Conoce el pro-

totipo, el hombre ideal y desconoce el hombre real. El estoicismo es pues, en filosofía, el efecto del pecado de orgullo¹⁸².

«Concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, orgullo, etc. Hay tres órdenes de cosas: la carne, el espíritu, la voluntad... Los estudiosos y los sabios tienen por objeto el espíritu... en las (cosas) espirituales (reina) la curiosidad propiamente. En la sensatez, el orgullo propiamente...».

Esta búsqueda expresa la apertura del hombre a la trascendencia. Cada uno lleva inscrito en sí mismo la capacidad para la verdad y el bien, que el pecado y sus consecuencias no pueden eliminar, aunque sí puedan dificultar.

4. LA RELIGIÓN COMO SUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Lo que debería haber sido lo propio de la filosofía –conocer y explicar al hombre– se convierte en criterio por el cual se reconoce la verdadera religión. «No se puede evitar, al buscar la verdad por la razón, alguna de estas tres sectas. No se puede ser pirroniano ni académico sin ahogar a la naturaleza; no se puede ser dogmático sin renunciar a la razón.

La naturaleza confunde a pirronianos (y académicos), y la razón confunde a los dogmáticos. ¿Qué será de vosotros, oh hombres que buscáis cuál es vuestra verdadera condición por medio de vuestra razón natural? No podéis evitar una de esas tres sectas ni subsistir en ninguna de ellas»¹⁸³.

Tras la decepción de aquellos que habían buscado en la filosofía la respuesta a sus preguntas más acuciantes, Pascal les muestra el contenido de la religión cristiana, donde encuentran satisfechas no sólo sus dudas, sino el sentido de su vida. «Que el hombre sin la fe no puede conocer el verdadero bien, ni la justicia...» «Ninguna religión, excepto la nuestra, ha enseñado que el hombre nace con pecado; ninguna secta de filósofos lo ha dicho; ninguna, por lo tanto, ha dicho la verdad. Ninguna secta ni religión ha estado desde siempre en la tierra, excepto la religión cristiana»¹⁸⁴.

La clave de la superación de la filosofía está en su inutilidad para el fin que Pascal pretende: la conversión. El peculiar pragmatismo moral de Pascal inunda su itinerario de la conversión. Pragmatismo en el que la verdad no se subordina sin más al bien¹⁸⁵. Por eso frente a la discusión de si Pascal es filósofo o no, de si rechaza la filosofía, interpretamos que el fin pretendido ilumina el camino a recorrer y los medios necesarios. La filosofía se abandona y se trasciende en la religión en cuanto ya no es útil. El pragmatismo de Pascal tiene su

sentido profundo en la distinción entre las verdades útiles y las inútiles, las que conducen a la salvación o las que resultan insuficientes para resolver el destino humano¹⁸⁶. «En cuanto a mí, confieso que tan pronto como la religión cristiana descubre ese principio de que la naturaleza de los hombres está corrompida y alejada de Dios, me abre los ojos para que vea en todas parte el carácter de esta verdad, porque la naturaleza es tal que muestra en todas partes a un Dios perdido, en el hombre y fuera del hombre, y una naturaleza corrompida»¹⁸⁷. En la religión se encuentra la certeza, el conocimiento seguro de aquella intuición confusa y oscura sobre la caída original. Después de esa enseñanza de la religión, el mundo mismo es el que da la luz, mientras que antes sólo producía confusión y desproporción.

Pascal desea una filosofía que sea una auténtica sabiduría, pero no es sabiduría si no integra el dogma del pecado y de la redención. La locura de la cruz es la auténtica sabiduría. «Contradicciones, sabiduría infinita y locura de la religión»¹⁸⁸. Sabiduría que sólo es tal si prescribe sentimientos adecuados al estado caído del hombre.»Sería necesario que la verdadera religión enseñase la grandeza y la miseria, inclinase al aprecio y al desprecio de uno mismo, al amor y al odio»¹⁸⁹. Esta es la actitud que debe enseñar la religión, al contrario de las filosofías que no prescribían sentimientos correctos para la doble condición humana.

Por otra parte, el conocimiento de las verdades de la religión no es fácil. «Reconoced, pues, la verdad de la religión en la oscuridad misma de la religión, en las pocas luces que tenemos de ella, en la indiferencia que tenemos de conocerla»¹⁹⁰. «Los hombres tienen desprecio de la religión, tienen odio y temor de que sea verdadera. Para remediarlo hay que empezar por demostrar que la religión no es en modo alguno contraria a la razón. Venerable. Inspirar respeto hacia ella; hacerla luego amable, hacer desear a los buenos que sea verdadera y después demostrar que es verdadera. Venerable porque ha conocido bien al hombre. Amable porque promete el verdadero bien»¹⁹¹. Esa son las dos claves de la aceptación de la religión. Pascal expone el proyecto apologético que va a realizar, su trayecto hacia la conversión.

En primer lugar es preciso demostrar que la religión no es contraria a la razón. Esto la hace «venerable» e implica «inspirar respeto hacia ella». En segundo lugar hay que hacer amable a la religión. Amable porque enseña cual es el verdadero bien; amable y verdadera, que es lo que hay que demostrar en la segunda parte de los *Pensées*. Que la religión no es contraria a la razón es perfectamente compatible con que la razón deba someterse a las verdades

propias del cristianismo. La religión que es venerable y amable es, además, la única que «hace al hombre amable y feliz al mismo tiempo»¹⁹².

El ser humano, a causa del pecado original ha perdido su verdadera naturaleza, de modo que todo se convierte en su naturaleza; así mismo ha perdido su verdadero bien, y todo se convierte en su verdadero bien¹⁹³. La filosofía fracasó en mostrar al hombre su verdadera naturaleza y su verdadero bien. Pero «la verdadera naturaleza, su verdadero bien y la verdadera virtud y la verdadera religión son cosas cuyo conocimiento es inseparable»¹⁹⁴. «No hay nada en el mundo que no demuestre o la miseria del hombre o la misericordia de Dios; o la impotencia del hombre sin Dios o la potencia del hombre con Dios»¹⁹⁵.

La impotencia del hombre sin Dios es la «miseria del hombre sin Dios». Y la potencia del hombre con Dios es la «felicidad del hombre con Dios». «De otra manera: Primera parte. Que la naturaleza está corrompida por la naturaleza misma. Segunda parte. Que hay un Reparador. Por la Escritura»¹⁹⁶. La religión cristiana recoge los anhelos del hombre, tanto en el plano veritativo, como en el ontológico y en el vital: contiene en sí misma la explicación del estado presente, del estado de inocencia, de las causas de esos estados, del comportamiento adecuado a la condición humana, y aporta además el único remedio eficaz para la miseria humana¹⁹⁷.

«... Así, pues, todo el universo enseña al hombre, o que está perdido o que está redimido. Todo le enseña su grandeza y su miseria. El abandono de Dios se muestra en los paganos; la protección de Dios se muestra en los judíos»¹⁹⁸.

Por tanto, después del rechazo de la filosofía, no se concluye el fideísmo de Pascal. «Hay que saber dudar donde es preciso, afirmar donde es preciso, sometiendo donde es preciso. El que no lo hace así no comprende la fuerza de la razón. Hay quien peca contra esos tres principios, bien asegurando todo como demostrativo, por no estar ducho en demostración; bien dudando de todo, por no saber en lo que hay que someterse; bien sometiendo a todo, por no saber donde hay que juzgar. Pirroniano, geómetra, cristiano: duda, certidumbre, sumisión»¹⁹⁹.

5. EL FRAGMENTO *INFINI-RIEN* Y EL ARGUMENTO DE LA APUESTA

El fragmento titulado *Infini-rien*, llamado usualmente ‘argumento de la apuesta’ debe ser estudiado –a nuestro juicio– teniendo en cuenta la totalidad

de dicho fragmento, y no sólo la parte del mismo en que se utiliza el argumento de la apuesta.

Este fragmento se integra en el itinerario de la conversión pascaliano de un modo particular, pues tiene, por una parte, una cierta independencia que le da su completitud y, a la par, como seguidamente veremos, está en perfecta conexión con el resto de los *Pensées*, como presupuestos en los que se apoya.

Los párrafos que preceden y siguen al desarrollo mismo de la apuesta, dan las claves para entender ésta en toda su amplitud y profundidad: desde el propio título *infini-rien* hasta las prácticas cristianas pasando por la «proporción-desproporción». Antes de apostar por Dios, comienza el diálogo entre el ateo y el cristiano en el que se establecen los presupuestos de la apuesta.

La primera y principal dificultad que se plantea reside en la relación de desproporción entre nosotros y Dios: entre su justicia y la nuestra, entre su infinitud y nuestra finitud. Estas desproporciones imposibilitan –al ateo– la comprensibilidad²⁰⁰ de Dios, y no son otra cosa sino la consecuencia de la desproporción entre el hombre y el mundo, causada por el pecado. Para el ateo Dios es el Otro, con el que no existe ningún punto de encuentro, nada que consiga la relación; todo es desemejanza, desproporción entre Dios y el hombre.

Estos planteamientos del ateo son sustituidos por los términos en que Pascal desea plantear la apuesta. En el diálogo anterior, el cristiano no sale vencedor de la disputa, sino que elude el planteamiento de hablar según las luces naturales de la razón y apela inmediatamente a la fe. Pascal, que ocupa el puesto del cristiano en el diálogo, prefiere conducir al ateo por otros derroteros que no sean los de la demostración racional de Dios, pues se trata aquí del compromiso vital por Dios. Algunos autores interpretan que Pascal no se detiene en la demostración de la existencia o no existencia de Dios porque no trata aquí del Dios de los filósofos, sino del Dios cristiano²⁰¹. A nuestro juicio, en ningún fragmento de los *Pensées* se muestra Pascal realmente interesado en el Dios de los filósofos, sino que todo su proyecto se centra en preparar, en disponer a la conversión; conversión que sólo se realiza al Dios cristiano.

Las condiciones de la apuesta se refieren, por consiguiente, no tanto a la existencia de Dios –que se dará por supuesta–, como a la posibilidad de conseguir una vida feliz, «una eternidad de vida y felicidad». El fin último de la apuesta es la conversión, y su fin próximo la opción por Dios. Esto se plantea al ateo comprometiendo sus indiscutibles deseos de felicidad completa y perdurable. Apostar es comprometerse; es estar dispuesto a cambiar el rumbo

de la vida. Como señala Gouhier, los argumentos de la apuesta suplen la demostración de la existencia de Dios²⁰². Lo que mueve a comprometer la propia existencia es la promesa de una vida feliz, no la existencia de Dios.

Existir es apostar. Es decir, la apuesta no es algo opcional, no es voluntaria, pues en el modo de vivir ya se está apostando por Dios o en su contra; según se viva en el *divertissement* y en la concupiscencia o en una vida conforme al cristianismo, ya se ha apostado²⁰³. Pascal, plantea el juego de probabilidades como un juego de azar, en el que incluye además las peculiaridades de esta apuesta.

Estas peculiaridades consisten en que se apuesta por el infinito arriesgando lo finito. La probabilidades de ganar o perder de toda apuesta tienen aquí otro sentido pues «en todos los sitios en que está o infinito y en los que no hay la mayor cantidad de probabilidades de perder contra una sola de ganar no hay que vacilar, hay que arriesgarlo todo». La clave está en el título del fragmento: frente al infinito lo que se arriesga es nada²⁰⁴.

La objeción que se ha puesto aquí a Pascal es que ese ‘nada’ es ‘todo’ para el ateo. Precisamente la dificultad a la apuesta reside en que aquel que lleva una vida de entrega a los placeres debe abandonarlos por una vida cristiana que no tiene el menor atractivo para él²⁰⁵. Pascal plantea la apuesta con total seguridad y confianza en la ganancia, porque habla desde su propia experiencia de cristiano. Apostando por Dios se puede ganar, pero jamás perder, apostando contra Dios se puede perder, pero nunca ganar²⁰⁶. Pero Pascal sí que tiene en cuenta estas dificultades, pero se apoya más en la indiscutible búsqueda humana de la felicidad²⁰⁷.

Aún para el incrédulo, para el que dedica su vida a los placeres mundanos, el infinito tiene un sentido, responde a la necesidad de nuestro corazón y a la aspiración de nuestra alma a la verdad, al bien, a la felicidad. Son deseos que no pueden quedar frustrados: precisamente Dios los ha puesto en el hombre para atraerle hacia Sí.

Al final del fragmento aparece el último de los argumentos dentro del argumento de la apuesta: la fuerza de la costumbre. «Consiste en hacerlo todo como si creyesen, tomando agua bendita, mandando decir misas, etc. Naturalmente incluso esto os hará creer y os entontecerá.» Este término ha sido objeto de polémicas y de numerosas interpretaciones²⁰⁸, las cuales coinciden –en su mayor parte– en entenderla como una necesidad de la humildad. Humildad de la razón, que necesita someterse para comprender. Para alcanzar la verdad, es preciso adoptar la actitud que requiere la verdad, y para desear la verdad,

Pascal se dedica a turbar el reposo del incrédulo, a inquietarle con su destino, de modo que tenga que apostar²⁰⁹.

Por la adopción de las prácticas cristianas, Pascal pretende hacer nacer por medio de la costumbre una sumisión del corazón del incrédulo, que le vuelva humilde y le haga disminuir sus pasiones y así estar preparado para recibir la fe sobrenatural. Desde el momento en que el incrédulo practica el cristianismo sin buscar el fundamento en una creencia, actúa como un autó-mata, conforme a la máquina, se «entontece»²¹⁰.

La apuesta no tiene sentido sino por relación a la costumbre, que constituye un medio indispensable para creer, y un instrumento para facilitar la conversión²¹¹. En otro fragmento señala Pascal que «hay tres modos de creer: la razón, la costumbre y la inspiración...» En el argumento de la apuesta se combinan los tres del mismo modo que a lo largo de los *Pensées*: La razón se usa hasta sus propios límites, cuando encuentra la frontera de lo sobrenatural, donde debe someterse. Así se cura del escepticismo comprendiendo la relación que la razón sostiene con la fe²¹². La costumbre aumenta esa humildad, y dispone de modo eficaz el corazón para recibir la inspiración divina.

La costumbre tiene tal fuerza para Pascal que habla de ella como segunda naturaleza. Lo que el argumento de la apuesta busca obtener del incrédulo es que adopte la actitud exterior del cristiano que, humillando y purificando su corazón, podrá prepararse para recibir la fe²¹³.

De este modo Pascal va llevando al futuro converso por una etapa de purificación progresiva, a través de la cual, sin entrar aún de lleno en el terreno de lo sobrenatural, se va preparando a cada futuro converso llevándole por caminos de humildad, de desprecio del propio orgullo.

La preparación para recibir la gracia de Dios a partir del odio del propio orgullo, de las tendencias desordenadas, etc, y forma parte de toda trayectoria espiritual hacia la conversión. En concreto, en el argumento de la apuesta, Pascal pide al incrédulo el sacrificio de aquello que no puede llevarle ni al conocimiento ni a la felicidad, porque no es sino una suma de prejuicios. «Entontecerse» es, en definitiva, renunciar a los prejuicios contra la fe sobrenatural, es renunciar a la arrogancia de una razón autosuficiente para alcanzar las verdades superiores que son inaccesibles para la escasa sabiduría de los filósofos²¹⁴.

Con los párrafos anteriores hemos dado una respuesta indirecta al discutido tema del lugar de la apuesta en los *Pensées*, pues este argumento se fundamenta en los deseos de felicidad del hombre, en la insatisfacción de los placeres, es decir, da por conocido lo que el propio Pascal explica en uno de

sus fragmentos. «Primera parte. Miseria del hombre sin Dios. Segunda parte. Felicidad del hombre con Dios»²¹⁵. La apuesta se puede colocar –de modo coherente– al final de la primera parte y antes de la segunda parte. Compartimos así la postura de Brunschvicg, que coloca el fragmento *infini-rien* en la Sección III de su edición, después de la Sección titulada «Miseria del hombre sin Dios». Esa tercera sección comienza, además, con los fragmentos que hacen referencia a la búsqueda de Dios.

La dificultad de situar adecuadamente este fragmento en los *Pensées* viene, en parte, porque su argumento no aparece en la Conferencia donde Pascal expone las grandes líneas de la Apología a sus amigos de Port-Royal. Pero esta dificultad no constituye una objeción de peso, pues esa conferencia sólo la conocemos indirectamente por el discurso de Filleau de la Chaise y por el Prefacio de Etienne Périer a la edición de 1670.

La posición de este fragmento remite a la pregunta de a quiénes se dirige la apuesta y se responde del mismo modo: se dirige a aquellos a los que la gracia no ha tocado aún, pero anhelan una vida feliz. Son los que viven placenteramente, pero –a la vez– desengañados de encontrar ahí su verdadero bien. De este modo el fragmento *infini-rien* remite a la segunda parte de los *Pensées* donde Pascal expondrá lo que es propiamente objeto de una Apología: la verificación de las profecías, la autenticidad de los milagros, el sentido espiritual de las Sagradas Escrituras...²¹⁶.

Este fragmento reúne varios fines, o varios objetivos, que tienen un fin común: turbar el reposo y la indiferencia del incrédulo, comprometerle vitalmente a favor de Dios, humillar sus pasiones y su soberbia razón para conseguir la humildad del entendimiento y un corazón purificado que busque a Dios, que comience a llevar una vida cristiana, que se prepare –en resumen– para recibir la gracia de la conversión.

Después de estas líneas resulta claro porqué se llama a la apuesta un argumento y no una demostración, pues la apuesta carece de evidencia y de la total adhesión subsiguiente a ella. La apuesta trata de iluminar una elección. Las razones que se barajan en el fragmento *infini-rien* son razonables, pero no absolutamente racionales. Lo racional elimina la actitud subjetiva, en cambio la razonable sólo aparece como tal ante un sujeto que decide tenerlo por tal. Por eso apostar tampoco es probar, precisamente el carácter del argumento es el de una apuesta²¹⁷.

1. Juan Pablo II, en el Discurso a los teólogos en Salamanca, señala que «Es la teología misma la que impone la cuestión del hombre para poder comprenderlo como destinatario de la gracia y de la revelación de Cristo». *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, v/3, 1052.
2. «Et quoi ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu? Non. Et votre religion ne le dit-elle pas? Mon. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart». L. 3/B. 227 y 244.
«Si c'est une marque de faiblesse de prouver Dieu par la nature n'en méprisez point l'Écriture; se c'est une marque de force d'avoir connu ces contrariétés, estimez-en l'Écriture». L.466/B.428. *Vid.* L.463/B.243 y L.449/B.556.
«Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu et quand cela servirait à quelques-unes, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés (...)» L.190/B.543.
3. H. U. BALTHASAR, *Herrlichkeit*, JohannesVerlag, Einsiedlen 1961. Utilizamos la traducción: *Gloria*. Ediciones Encuentro, Madrid 1986, Vol 3, 119 s.
4. La tensión entre finitud e infinitud es una constante humana señalada por muchos antropólogos para los cuales el hombre es un microcosmos, una síntesis de todos los grados de vida, un puente entre lo material y lo espiritual.
5. L.629/B.417.
6. Cfr. L.149/B.430.
7. L.131/B.434.
8. V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, P.U.F., Paris 1992, 126. Ph. SELIER, *Pascal et Saint Augustin*, Colin, Paris 1970, 236.
9. L.136/B.139.
10. L.131/B.434.
11. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, III, 19, 54. Ph. SELIER, *Pascal et...*, 237. V. CARRAUD, *Pascal et...*, 128.
12. EG, *premier écrit*. L, 312.
13. L.629/B.417.
14. L.401/B.437.
15. L.126/B.93.
16. L.125/B.92. Pascal se aparta aquí de la doctrina de Port-Royal, la cual considera que la voluntad, una vez desviada de su verdadero bien, queda fijada en la falsa posición espontáneamente adoptada, la cual se cambia en naturaleza. *Vid.* J. LAPORTE, «Pascal et la doctrine de Port-Royal», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 30 (1923) 250.

17. Carraud insiste, a propósito de este empleo del término «estado», así como de los términos «naturaleza» y «condición» en su polisemia, y realiza un minucioso estudio en el que, más que intentar encontrar los motivos de Pascal para estas variaciones, e interpretarlo de acuerdo con la totalidad de sentido de los *Pensées*, establece una clasificación que conduce a una inconexión y a cierta confusión entre estos conceptos. *Pascal et...* 126-132.
18. L.199/B.72.
19. Se refiere Pascal a Epicteto y Montaigne. Nos detendremos en este aspecto en el siguiente capítulo.
20. ES, L, 296.
21. L.431/B.560.
22. L.131/B.434. *Vid.* D. DESCOTES, *L'argumentation chez Pascal*, P.U.F., Paris 1993, 183 s.
23. L.431/B.560.
24. L.131/B.434.
25. H. U. BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, Madrid 1992, 312.
26. L.131/B.434.
27. L.131/B.434.
28. «La condición espiritual se adquiere mediante una posición que tendríamos que llamar «ex-céntrica» en contraposición a las existencia «céntrica» de los animales (Plessner) en cuanto que en el hombre «el centro de esta posición se distancia de sí mismo y posibilita, una vez distanciado de sí mismo, toda la capacidad de reflexión del sistema vital. Su vida se posee a sí misma... y en esto ella es un yo, el punto de fuga de la propia interioridad situado tras de sí, el cual, sustrayéndose a toda posibilidad de realizar su vida desde el propio centro, se convierte en espectador frente al escenario de su campo interior. Esto origina en el hombre una verdadera fractura de su naturaleza que le hace vivir simultáneamente de esta y de la otra parte de dicha fractura. Para el hombre en esta situación, la excentricidad significa una contradicción insoluble. El hombre se encuentra en una condición de apátrida, exiliado, indigente, desnudo. Cfr. H. U. BALTHASAR, *Teodramática*, Vol 2, 315.
29. L.621/B.412.
30. L.53/B.429.
31. Cfr. J. LAPORTE, *Pascal et*, 251s.
32. L.545/B.458.
33. Cfr. Ph. SELLIER, *Pascal...*, 169.
34. Cfr. Ph. SELLIER, *Pascal...*, 142.
35. Cfr. R. GUARDINI, *Pascal...*, 104.
36. L.978/B.100.
37. L.460/B.544.
38. J. LAPORTE, *Pascal et...*, 278.
39. *Ibid.*, 268 s.
40. «S'il y a un Dieu il ne faut aimer que lui et non les créatures passagères. Le raisonnement des impies dans la Sagesse n'est fondé que sur de qu'il n'y a point de Dieu. Cela posé, dit-il, jouissons donc des créatures. C'est les pis-aller. Mais s'il y avait un Dieu à aimer il n'aurait pas conclu cela mais bien le contraire. Et c'est la conclusion des sages: il y a un Dieu, ce jouissons donc pas des creatures». L.618/B.479.
41. Cfr. J. RUSSIER, *La foi selon Pascal*, P.U.F., Paris 1949, 172 s.
42. L.617/B.492.
43. L.597/B.455.
44. L.149/B.430.
45. Cfr. J. LAPORTE, *Pascal et...*, 269 s.
46. L.788/B.486.
47. L.539/B.99.
48. *Vid.* A. BAUSOLA, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Roma 1973, 38 s.

49. L.45/B.83.
50. En los siguientes *Pensées* aparece tratado este tema, que no podemos estudiar aquí con más amplitud. L.92/B.335; L.93/B.328; L.60/B.294; L.600/B.293; L.601/B.907. *Vid.* LGLP; L, 355.
51. L.551/B.84.
52. L.44/B.82.
53. L.131/B.434.
54. Cfr. L.131/B.434.
55. Cfr. J. RUSSIER, *La foi...*, 100.
56. «Humiliez-vous, raison impuissante!». L.131/B.434. «Que j'aime à voir cette superbe raison humiliée et suppliante». L.52/B.245.
57. L.808/B.425.
58. Lam 3,2: «El me ha llevado y me ha hecho caminar en tinieblas y sin luz». El comienzo de este versículo está citado en el L.437/B.399. Y también: «El que anda a oscuras y carece de claridad confíe en el nombre de Yavéh y apóyese en su Dios»: Is., 50, 10. LE GUERN señala a este respecto que: «la utilisation métaphorique de ces réalités n'a rien d'original, et tous les auteurs qui traitent de philosophie ou de spiritualité s'en sont servis. La banalité de ces images est compensé, il est vrai, par un avantage important: ces métaphores ne meurent jamais totalement. La prédominance du sens de la vue, le désir de la lumière, la hantise des ténèbres sont inséparables de la nature de l'être humain». *L'image dans l'oeuvre de Pascal*, Klincksieck, Paris, 1983, 103.
59. «L'homme se sit à quel rang se mettre, il est visiblement égaré et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables». L. 400/B. 427.
60. L.429/B.229.
61. L.198/B.639.
62. L.427/B.465. Similar es el testimonio de S. Cipriano: «erraba a ciegas, en las tinieblas de la noche, zarandeado al azar... flotaba a la deriva, ignorante de mi propia vida». En los poemas del Siervo de Yavéh, se alude a la ceguera del pueblo que está en pecado: Is 42,18s; 43,8.
63. L.445/B.558
64. Cfr. J. LAPORTE, *Le coeur...*, 250 s.
65. SCP, L, 291.
66. L.149/B.430.
67. 'Las desproporciones constituyen la primera parte del plan de la obra apologética de Pascal, a cuya elaboración inicial le prestó suma atención; hasta tal punto que L. P. Couchou (1948) hizo el ensayo de aislar esta parte antropológica y de señalarla como el interés capital de Pascal». H. U. BALTHASAR, *Gloria*, Vol 3, 212, nota 110. DESCOTES señala que: «dans l'ordre philosophique et métaphysique, la disproportion est critère de substantialité»: *L'argumentation chez Pascal*, P.U.F., Paris 1993, 207.
68. L.427/B.194.
69. L.400/B.427. Aunque acabamos de citar este pensamiento en la nota 44, lo repetimos aquí, dada la claridad que aporta para los dos epígrafes. *Vid.* L.477/B.406.
70. Cfr. 1 Cor 2,14. «Las vías medievales hacia Dios fueron casi todas «subidas», escalas que... con renunciaciones activas y actitudes contemplativas prometían un acercamiento a Dios». H. U. BALTHASAR, *Gloria*, Vol 3, 128. «On voit que la disproportion de l'homme déchu et réduit au rang des animaux par rapport à sa fin permet de reconnaître la 'meilleure nature qui lui était propre autrefois', et par laquelle il était digne du bonheur que Dieu lui destinait».
71. P. MAGNARD, *La clé...*, 61.
72. SCP, L, 291.
73. L.200/B.347; L.113/B.348.
74. L.194/B.208; L.523/B.145.

75. L.199/B.72.
76. L.427/ B.194.
77. L.136/B.139.
78. J. CHEVALIER, *Pascal...*, 209.
79. L.136/B.139.
80. L.136/B.139.
81. R. RUSSIER, *La foi...*, 90.
82. L.773/B.135.
83. L.414/B.171.
84. L.136/B.139.
85. Para Guardini «l'ennui' devient la dernière expression de la condition métaphysique de l'homme. Il est l'expérience vécue du néant de l'existence, de son mensonge et de sa 'tristesse insupportable'». Pascal..., 66.
86. L.136/B.139.
87. H. U. BALTHASAR, *Gloria...*, 218.
88. «Port-Royal avait tiré de ces fragments sur le Divertissement un chapitre sur la misère de l'homme remanié et complété par le duc de Roannez ou par Nicole, et qui fournit le type de l'édition telle qu'on l'avait projetée en second lieu (cfr. Introduction, p. VI, s). (...) «C'est l'origine de toutes les occupations tumultueuses des hommes, et de tout ce qu'on appelle divertissement ou passe-temps sans le sentir, ou plutôt sans sentir soi-même; et d'éviter, en perdant cette partie de la vie, l'amertume et le dégoût intérieur qui accompagnerai nécessairement l'attention que l'on ferai sur soi-même durant ce temps-là. L'âme ne trouve rien en elle qui la contente; elle n'y voit rien qui ne l'afflige, quand elle y pense. C'est ce qui la contraint de se répandre au dehors, et de chercher dans l'application aux choses extérieures à perdre le souvenir de son état véritable. Sa joie consiste dans cet oubli; et il suffit, pour la rendre misérable, de l'obliger de se voir et d'être avec soi» (cfr. fr 171). B, nota al B. 139 (L.136) Vol XIII, 52-53.
89. L.143/B.464.
90. Vid. R. LACOMBE, *L'apologetique de Pascal*, P.U.F., Paris, 1948, 171. R. GUARDINI, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, Seuil, Paris 1951, 78.
91. «Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser». L.133/B. 168.
92. «La diversión o distracción (divertissement) nos impiden reflexionar sobre nuestro ser y sobre nuestro destino. Es la vida inauténtica de que nos habla Heidegger»: A. BASAVE, «El fenómeno religioso en Pascal», *Augustinus* 7 (1962) 300. Y Sellier considera el «divertissement» como la forma menor de 'aversio a Deo' (*Pascal...*, 164-166).
93. «Voilà comment il concevait la tendresse et c'est ce qu'elle faisait en lui sans attachement et amusement, parce que la charité ne pouvant avoir d'autre fin que Dieu elle ne pouvait s'attacher qu'à lui, ni s'arrêter non plus à rien qui amuse, parce qu'elle sit qu'il n'y a point de temps à perdre...». VPS, L, 29.
94. Cfr. D. DESCOTES, *L'argumentation...*, 170.
95. L. 117/B. 409. Von Balthasar llama la atención sobre el uso tan profuso del adjetivo «visible' en Pascal. *Gloria...*, Vol 3, 216.
96. L. 117/B. 409. Este fragmento continúa: «Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi sinon un roi dépossédé. Trouvait-on Paul Émile malheureux de n'être pas consul? Au contraire tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition était de l'être toujours qu'on trouvait étrange de ce qu'il supportait la vie. Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche et qui ne se trouverait malheureux de n'avoir qu'un oeil? On se s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux, mais on est inconsolable de n'en point avoir».
97. Russier señala que Pascal comparte con Descartes este mismo principio: no deseamos jamás lo imposible. *La foi...*, 87-88.

98. L.117/B.409.
99. J. RUSSIER, *Apologétique...*, 86.
100. L.114/B.397.
101. E. GILSON, *Christianisme et Philosophie*, Vrin, Paris 1949.
102. Cfr. A. BAUSOLA, *Introduzione a Pascal*. Laterza, Roma 1973, 44.
103. L.122/B.416.
104. L.72/B. 66.
105. L.113/B.397
106. L.192/B.527.
107. L.446/B.586.
108. L.352/B.526.
109. L.119/B.423.
110. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, XX, 56.
111. L.600/B.440
112. L.428/B.195. Vid. J. RUSSIER, *La foi selon Pascal*, P.U.F., Paris 178. Y Ph. SELLIER, *Pascal et. Saint Agustin*, Colin, Paris 1970, 552. ID., «Rien ne donne l'assurance que la vérité; rien ne donne le repos que la recherche sincère de la vérité». L.599/B.908. L.401/B.437. Y: «Cela suffirait sans doute si la raison était raisonnable. Elle l'est bien assez pour avouer qu'elle n'a pu encor trouver rien de ferme, Mais elle ne désespère pas encore d'y arriver; au contraire elle est aussi ardente que jamais dans cette recherche et s'assure d'avoir en soi les forces nécessaires pour cette conquête. Il faut donc l'achever et après avoir examiné ses puissances dans leurs effets, reconnaissons-les en elles mêmes. Voyons si elle a quelques forces et quelques prises capables de saisir la vérité». L.76/B.73.
113. L.48/B.366. «Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude...» L.401/B.437.
114. L.150/B.226; L.149/B.430; L.427/B.194.
115. L. 428/B.195: «... Voilà sans doute d'une terrible consequence. Ils sont dans le péril de l'éternité de misères; et sur cela comme si la chose n'en valait la peine, ils négligent d'examiner si c'est de ces opinions que le peuple reçoit avec une facilité trop crédule... Ainsi ils ne savent s'il y a vérité ou fausseté dans la chose, ni s'il y a force ou faiblesse dans les preuves. Ils les ont devant les yeux; ils refusente d'y regarder...» Veáse también: L.151/B.211
116. L.449/B.556.
117. L.208/B.435.
118. L.429/B.229.
119. L.418/B.233.
120. L.840/B.843.
121. S. AGUSTÍN, Obras XVIII, p. 197.
122. Cfr. H. LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, Ediciones Encuentro, Madrid 1991, 118.
123. L.512/B.1.
124. J. CHEVALIER, «Le méthode de connaître selon Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale* 30 (1923) 186.
125. L.512/B.1.
126. L.170/B.268.
127. L.188/B.267.
128. J. CHEVALIER, «Le méthode...», 186.
129. L, 230.
130. L.110/B.282.
131. F. RAUH, «La philosophie de Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale* 30 (1923) 341.
132. L.848/B.806.
133. H. BOUCHILLOUX, «Pascal philosophe», *L'Enseignement philosophique* 42/6 (1992) 11.
134. Cfr. Ph. SELLIER, *Pascal et...*, 82.
135. L.626/B.462.

136. L.143/B.361.
137. Cfr. R. LACOMBE, *L'apologetique de Pascal*, P.U.F., Paris 1948, 153.
138. L.427/B.194.
139. L.427/B.194.
140. L.148/B.425. «Non obstant ces misères il veut être heureux et ne veut être qu'heureux, et ne peut ne vouloir pas l'être...». L.134/B.169. Todos los hombres buscan ser felices. Es la opinión común de Jansenio y Montaigne: «Verissima est illa sententia *beatam vitam omnes velle* (Augustinus, *De statu purae naturae*, livre II, chapitre 7). «Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est nostre but; quoi qu'elles en prennent divers moyens; autrement on les chasseroit d'arrive, car que es couleroit celui qui, pour sa fin, etablirait nostre peine et mesais...Quoi qu'ils dient, en la vertu mesme. Le dernier but de nostre vise, c'est la volupté» (Essais, I, 19). Méré dit de même que «chacun veut être heureux» (Disc. de la conversation, p. 15).
141. Cfr. L.148/B.425.
142. R. LACOMBE, *L'apologetique...*, 125.
143. L.131/B.434.
144. L.148/B.425.
145. Cfr. P. MAGNARD, *Pascal. La clé du chiffre*. Editions Universitaires, Belgique 1991, 246.
146. L.631/B.422.
147. Cfr. M. LE GUERN, *L'image dans l'oeuvre de Pascal*, Klincksieck, Paris 1983, 128.
148. LGLP. L, 355.
149. Cfr. J. ROMÉYER, «La théodicée de Pascal», *Archives de philosophie* 1 (1923) 234.
150. L.429/B.229.
151. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, Cap. IX, 26, p.353.
152. Cfr. Ph. SELIER, *Pascal et...*, 82.
153. Cfr. R. LACOMBE, «L'apologetique...», 64.
154. Cfr. Ph. SELIER, *Pascal et...*, 80. «Il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien...». L.631/B.462. «Recherche du vrai bien...». L.626/B.462. *Vid.* L.148/B.425 y L.149/B.430. «... et puisque nous ne savons que par la seul foi qu'un Etre tout bon nous les a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité, qui saura sans cette lumière si, étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertaines, ou si, étant formés par un être faux et méchant, il ne nous les a pas donnés faux afin de nous séduire; montant par là *que Dieu et le vrai sont inséparables*». Y continúa «... puisqu'on ne peut suivre qu'une de ces deux routes, savoir: ou *qu'il y a un Dieu, et lors il y place son souverain bien*; ou qu'il est incertain, et qu'alors le vrai bien l'est aussi, puisqu'il en est incapable». L. EAS, 296.
155. L.401/B.437.
156. L.406/B.395; L.520/B.375.
157. Cfr. J. LAPORTE, «Pascal et la doctrine de Port-Royal», *Revue de Métaphysique et de Morale* 30 (1923), 270.
158. J. LAPORTE, «Le coeur et la raison selon Pascal», *RPFE* 103 (1927) 111.
159. L.393/B.442.
160. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, Cap XIII, 36, p.371.
161. Cfr. J. RUSSIER, *La foi...*, 52.
162. Más bien para él existe una correspondencia entre la búsqueda activa de la felicidad terrena y la aspiración implícita a la eternidad. En cambio para Malebranche, esta correspondencia se transforma en continuidad: es el mismo impulso, el mismo deseo el que lleva al hombre a la conquista de los bienes temporales y de su salvación. Cfr. R. MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVII^e siècle*, Armand Colin, Paris 1969, 180, nota 2.
163. *Confesiones* X, 20, 29.
164. R. LACOMBE, «L'apologetique...», 169.
165. «280 sortes de souverain bien dans Montaigne». L.408/B.74. «Pour les philosophes, deux cent quatrevingts souverains biens». L.479/B.74 bis.

166. «Nous sommes pleins des choses qui nous jettent au-dehors. Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au-dehors, quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent quand même nous n'y pensons pas. Et ainsi les philosophes ont beau dire: rentrez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien; on ne les croit pas et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sos». L.143/B.464. Magnard hace notar que el legajo sobre el «Soberano Bien» está inmediatamente después del legajo sobre los «Filósofos» (cfr. *Pascal. La clé...*, 244).
167. L.145/B.461.
168. Perdomo coincide con Chevalier en identificar a Montaigne como escéptico, pues el principio de su filosofía es la curiosidad y, por tanto, su concupiscencia es la libido sciendi. El dogmatismo estoico está representado por Epicteto, el cual opta por el orgullo, y se encuentra regido por la 'libido dominandi' (cfr. *La teoría del conocimiento en Pascal*, 53, nota 153). Por el contrario, Sellier, identifica a Montaigne con los epicúreos y Epicteto con los estoicos, pues se basa para su estudio en la oposición de estas dos sectas (cfr. *Pascal et Saint Agustin*, 190). Carraud, en cambio, hace otro es quema distinto en el que el epicureísmo se corresponde con la concupiscencia de la carne, el escepticismo con la concupiscencia de los ojos y el estoicismo con el orgullo. Su examen de Pascal gira en torno a la refutación pascaliana del estoicismo, pero hace además un esfuerzo por elaborar el sistema de las tres sectas y las tres concupiscencias (cfr. *Pascal et la philosophie*, 212). A nuestro juicio, lo que interesa en la doctrina pascaliana no es tanto la correspondencia de las tres sectas filosóficas con las tres concupiscencias, sino la oposición de los términos desesperación-orgullo, bestia-ángel, miseria y grandeza.
169. En su refutación del estoicismo, Pascal combate –de nuevo– las miserias del pecado original. El estoicismo toma como principio de su moral la soberbia humana.
170. L.410/B.413
171. L.398/B.525.
172. L.430/B.431. Ver L.470/B.404 «Et ceux qui méprisent le plus les hommes, et les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment; leur nature, qui est plus forte que tout, les convaissant de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison ne les convainc de leur bassesse»
173. L.430/B.431.
174. L.612 /B.219.
175. V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, P.U.F., Paris, 1992, 195.
176. *Confesiones* X, 20, 29.
177. SCP, L, 291.
178. L.929/B.555.
179. J. PERDOMO, *La teoría del conocimiento en Pascal*, 517 ss.
180. L.407/B.4.
181. Cfr. E. BAUDIN, *La philosophie de Pascal*. Vol II. Pascal, les libertines et les Jansénistes. Editions de la Baconnière, Neuchatel, 1945, 198.
182. V. CARRAUD, *Pascal et...*, 207, P.U.F., Paris 1992. Véase el legajo titulado «Filósofos» y el fragmento L.147/B.361.
183. L.131/B.434.
184. L.421/B.477.
185. Diferimos en este particular de Perdomo. J. PERDOMO, *La teoría del conocimiento...*, 71.
186. J. PERDOMO, *La teoría del conocimiento...*, 72.
187. L.471/B.441
188. L.458/B.588.
189. L.450/B.494. «La seule religion contre la nature, contre le sens comun, contre nos plaisirs est la seule qui ait toujours été». L.284/B.867.

190. L.439/B.565. «*Grandeur*. – La religion est une chose si grande, qu’is est juste que ceux qui ne voudraient pas prendre la peine de la chercher, si elle est obscure, en soient privés. De quoi se plaint-on donc, si elle est telle qu’on la puisse trouver en la cherchant?» L.472/B.622.
191. L.12/B.187.
192. L.426/B.542. *Vid.* D. DESCOTES, *L’argumentation chez Pascal*, P.U.F., Paris 1993, 44.
193. Cfr. L.397/B.426.
194. L.393/B.442.
195. L.468/B.562.
196. L.6/B.60.
197. San Agustín –como Pascal– también experimentó ese amor por la verdad, y eso le empujó a enfrentarse con las diversas corrientes espirituales de su época, sintiendo con fuerza la aporía que a este respecto amenazaba al pensamiento griego y que explica gran parte de su historia: la tensión entre las ansias de verdad y de felicidad ínsitas en el hombre, y la experiencia de la limitación, caducidad y fracaso de los intentos humanos por alcanzarla. J. L. ILLANES, *Sobre el saber teológico*, Rialp, Madrid 1978, 26.
198. L.442/B.560 bis.
199. L.170/B.268. En el mismo sentido: «Si on soumet tout à la raison notre religion n’aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison notre religion sera absurde et ridicule». L.173/B.273. Y también L.174/B.270; L. 182/B.272.
200. Esta desproporción desemboca en la incomprensibilidad. «Incompréhensible que Dieu soit et incompréhensible qu’il ne soit pas, que l’âme soit avec le corps, que nous n’ayons point d’âme, que le monde soit créé, qu’il ne soit pas, etc., que le péché originel soit et qu’il ne soit pas.» L.809/B.230.
201. Cfr. H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*. Vrin, Paris 1971, 290.
202. Cfr. H. GOUHIER, *Commentaires...*, 288.
203. Cfr. D. DESCOTES, *L’argumentation chez Pascal*, P.U.F., Paris 1993, 202.
204. Cfr. R. LACOMBE, «L’apologetique...», 76 ss.
205. Cfr. E. BAUDIN, *La philosophie de Pascal. Vol I: Pascal et Descartes*, Editions de la Baconnière, Neuchatel 1945, 341.
206. Cfr. D. DESCOTES, *L’argumentation...*, 54.
207. Cfr. J. CHEVALIER, *Pascal*, Plon, Paris 1922, 258.
208. *Vid.* E. BAUDIN, *La philosophie...*, 63-68; E. GILSON, «Le sens du terme «abêtir» chez Pascal», *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses* 1 (1921) 338-344; G. DESGRIPPES, *Etudes sur Pascal, De l’automatisme a la foi*, Paris 1935, 8, 18-22, 35 s; VINET, *Etudes sur Blaise Pascal*, 139. L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, pp. 318 y 329.
209. Cfr. J. CHEVALIER, *Commentaires...*, 263.
210. Cfr. R. LACOMBE, «L’apologetique...», 74.
211. Cfr. J. RUSSIER, *La foi...*, 215.
212. Cfr. B, Vol XII, p. 180, nota 2.
213. Cfr. R. LACOMBE, «L’apologetique...», 73.
214. Cfr. B, Vol XII, p. 154, nota 1.
215. L.6/B.60.
216. Cfr. H. GOUHIER, *Commentaires...*, 286.
217. Cfr. H. GOUHIER, *Commentaires...*, 279.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	403
ÍNDICE DE LA TESIS	407
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	409
Sobre el modo de citar	413
EL ITINERARIO DE LA CONVERSIÓN EN LOS <i>PENSÉES</i> DE BLAISE PASCAL	415
EL HOMBRE CAÍDO	415
1. La condición creatural y la condición caída	415
a) Naturaleza, estado, condición	416
b) La condición creatural	419
c) La condición caída	420
2. Las miserias	421
a) La concupiscencia	422
b) El error	424
c) Las tinieblas y la ceguera	427
d) La desproporción	428
3. El divertissement	430
4. Miseria y grandeza	432
LA BUSQUEDA DE LA VERDAD, EL BIEN Y LA FELICIDAD	435
1. La búsqueda de la verdad	435
a) La situación del hombre respecto a la verdad	436
b) La verdad que se debe buscar	437
2. La búsqueda del bien y de la felicidad	439
3. La relación entre verdad, felicidad y bien	443
a) El verdadero bien y la conversión	444
b) La búsqueda del bien y las filosofías	444
4. La religión como superación de la filosofía	448
5. El fragmento infini-rien y el argumento de la apuesta	450
NOTAS	455
INDICE DEL EXCERPTUM	463